

Biblioteca Tomista

1

PAUL MURRAY OP

TOMÁS DE AQUINO ORANTE

Biblia, mística y poesía



VIII Centenario
Orden de Predicadores
(1216-2016)

En memoria de Maurice (Gerard) Fearon, OP
1943-2012

Título original: *Aquinas at prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*
©Bloomsbury Publishers, 2013

Esta obra ha sido publicada con la autorización de Bloomsbury Publishing Plc.

Lo bien sabido es lo que aún tenemos que aprender
T. S. Eliot

© Paul Murray, 2013

© Editorial San Esteban, 2014

© Srta. José Castro Rodríguez, de la traducción española

Apartado 17-37080 Salamanca (España)

Teléfonos: 34/ 923 21 50 00-923 26 47 81

Fax: 34/ 923 26 54 80

e-mail: info@sanestebaneditorial.com

www.sanestebaneditorial.com

Depósito legal: S. 62-2015

ISBN: 978-84-8260-316-2

Printed in Spain

Cubierta: Helvética, edición y diseño.

Impresión: Kallinos.

Producción: Pepa Peláez, editora.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopias o escanear algún fragmento de esta obra.

Sumario

AGRADECIMIENTOS	9
-----------------------	---

INTRODUCCIÓN.....	11
-------------------	----

PRIMERA PARTE

TOMÁS DE AQUINO: HOMBRE DE ORACIÓN

1. LA VIDA INTERIOR DE «UN MÍSTICO EN EL CAMPUS».....	17
---	----

2. CUATRO ORACIONES: LA INFLUENCIA DE HUMBERTO DE ROMANS	51
--	----

SEGUNDA PARTE

LA PLEGARIA EXAMINADA:

SONDEOS DE LOS COMENTARIOS BÍBLICOS

3. EL AQUINATE COMO EXÉGETA.....	107
----------------------------------	-----

4. LA ORACIÓN EN LA PRÁCTICA: EL AQUINATE SOBRE SAN PABLO.....	121
--	-----

5. ORAR EN TIEMPO DE NECESIDAD: EL AQUINATE SOBRE LOS SALMOS	155
--	-----

TERCERA PARTE

POETA DE LA EUCARISTÍA: LOS HIMNOS Y LOS CÁNTICOS DEL AQUINATE

6. UN POETA EN CIERNES	193
------------------------------	-----

7. «CORPUS CHRISTI»: AUTORÍA E HISTORIA DE COMPOSICIÓN	205
8. EL AQUINATE SOBRE POESÍA Y TEOLOGÍA.....	207
9. LOS HIMNOS Y CÁNTICOS INDIVIDUALES	229
10. <i>ADORO TE DEVOTE</i> : LA ORACIÓN MÁS BELLA DEL AQUINATE	293
CONCLUSIÓN:	
TOMÁS DE AQUINO: UN MÍSTICO DISCRETO.....	315
APÉNDICE 1:	
CUATRO ORACIONES ATRIBUIDAS A TOMÁS DE AQUINO: TEXTO LATINO ORIGINAL	321
APÉNDICE 2:	
LOS HIMNOS DEL CORPUS CHRISTI CON TRADUCCIÓN LITERAL.....	325
ÍNDICE GENERAL	335

Agradecimientos

La idea de este libro comenzó con una invitación para impartir una *Aquinas Lecture* en Inglaterra, en la universidad de Bristol. Por esta razón, estoy en deuda de un modo muy especial con el Dr. Fernando Cervantes, que pensó en invitarme y que actuó como anfitrión. Un libro nunca es solamente el trabajo de un individuo. Por eso, es tanto un placer como una obligación para mí recordar aquí mi deuda con aquellos amigos e investigadores que generosamente leyeron partes de la obra o que respondieron a las consultas específicas que les envié. Los errores que aún quedan son, naturalmente, cosa mía. En primer lugar, expreso mi agradecimiento a la Dra. Margaret Atkins, OSA, al Dr. Bernard Blankenhorn OP, al Dr. Denis O'Brien, al Dr. Kevin E. O'Reilly, a Monseñor Philip Whitmore, al Arzobispo Arthur Roche, a la hermana Helene Berger y a la Dra. Claire le Brun-Gouanvic. El investigador alemán profesor Walter Senner, mi colega dominico en la Universidad de Santo Tomás (Angelicum) de Roma, sacó tiempo para leer con detenimiento varios de los primeros capítulos y me proporcionó una valiosísima ayuda y ánimo. Debo una especial palabra de agradecimiento a Adriano Olivo OP, de la Comisión Leonina de París, no sólo por poner a mi disposición el texto de varios de los sermones de Santo Tomás aún no publicados por la Comisión, sino también proporcionarme el texto Leonino provisional de varias de las *Lecciones* compuestas por el Aquinate para la Fiesta del Corpus Christi.

Para concluir, quiero dar las gracias a mis hermanos de la provincia dominicana de Irlanda, cuyo acompañamiento y sabiduría teológica me han enseñado gran parte de lo que se contienen en este libro. De modo especial, agradezco a Philip McShane OP y a Vivian Boland OP su minuciosa lectura crítica del manuscrito en sus diferentes fases. Con estos dos generosos amigos maravillosamente alerta y tan cercanos, he sido bendecido, durante la época de su composición, con el feliz cumplimiento de ese breve pero brillante dicho dominicano de la Edad Media: *in dulcedine societatis quarere veritatem* (buscar juntos la verdad en la alegría de la compañía).

El capítulo 1 de este libro, «Tomás de Aquino orante: la vida interior de un místico en la universidad», apareció por vez primera en *Logos* (invierno de 2001); el capítulo 8, «Tomás de Aquino sobre poesía y teología», en *Logos* (primavera de 2013); el capítulo 4, «La oración en la práctica, Tomás de Aquino sobre San Pablo», en *Angelicum* (primavera de 2013).

Todas las traducciones bíblicas se toman de la versión *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.

No hace falta decir que Tomás de Aquino fue un excepcional teólogo escolástico, un hombre genial para la especulación abstracta. Pero lo que ha sido generalmente ignorado en el mundo académico, a lo largo de siglos, y aún hoy es poco conocido por muchos de nuestros contemporáneos, es que Tomás de Aquino fue ante todo un profesor de Escritura, un Maestro de la Sacra Página. Y, extrañamente, otros dos aspectos de la vida y obra del Aquinate están igualmente olvidados y se pasan igualmente: su extraordinario genio como poeta y el carácter claramente místico o contemplativo de su teología. Jean Pierre Torrell, en su famosa obra *Tomás de Aquino, maestro espiritual*, habla de este «Tomás desconocido» y se atreve a declarar que «la teología del Aquinate está claramente orientada hacia la contemplación y es tan profundamente espiritual como doctrinal». De hecho, señala que es «incluso más espiritual que rigurosamente doctrinal... una actitud religiosa que no tienen equivalente salvo en un místico completamente consumido por el amor de lo absoluto».¹

Los historiadores de la espiritualidad, en general, han tendido a excluir a Tomás de Aquino de sus consideracio-

¹ Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2: *Spiritual Master*, trad. de R. Royal, Washington, 2003, p. viii. Véase también el capítulo titulado «St. Thomas Aquinas: Theologian and Mystic», en Torrell, *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*, trad. B. Blankenhorn, Washington DC, 2011, pp. 1-20.

nes. El carácter de su escritura, en marcado contraste con la de celebrados santos y místicos como Teresa de Ávila y Bernardo de Claraval, parece demasiado abstracto y académico para ser considerado espiritual o devoto. Y, además, la obra del Aquinate, por desgracia, ha llegado a vincularse, e incluso muchas veces a confundirse, con formas posteriores de tomismo y escolasticismo. Este hecho puede perfectamente explicar por qué, modernamente, la obra de Tomás de Aquino atrajo tan poco a la generación de Ratzinger y von Balthasar. En su estudio autobiográfico, *Mi vida: recuerdos 1927-1977*, Joseph Ratzinger señala: «tuve dificultades para penetrar en el pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica transparente me parecía que estaba demasiado cerrada sobre sí misma, que era demasiado impersonal y definida».²

Otro estudioso, de una generación algo anterior, hablaba de forma similar sobre este carácter «cerrado» e impersonal de la obra del Aquinate. Escribía: «estamos en tinieblas cuando tratamos de descubrir al hombre que está detrás del erudito».³ Pero, ¿es esto cierto? Cuando leemos los textos del Aquinate, ¿nos enfrentamos siempre simplemente a un gran académico, y no a un hombre de oración y a un Maestro espiritual? ¿No hay, en realidad, ningún modo directo de acceder al Aquinate contemplativo?

La presente obra se divide en tres secciones diferentes: (1) Tomás de Aquino: hombre de oración; (2) Consideración de la oración: resonancias en los comentarios bíblicos; y (3) Poeta de la Eucaristía: los himnos y cánticos de Tomás de Aquino. A lo largo de las últimas décadas se han escrito muchos libros y artículos que tratan directamente sobre el tema de las enseñanzas del Aquinate sobre la oración, su teología de la oración. Pero se ha prestado relativamente

poca atención a la interesante e importante cuestión de cómo rezaba él mismo. Esa cuestión será abordada en la primera sección del presente estudio y se explorará después, con mayor extensión, en la sección tercera y final, cuando prestemos atención a los poemas y cánticos que Tomás de Aquino compuso para el Oficio y la Misa del Corpus Christi. La sección intermedia de la presente obra, *Consideración de la oración: resonancias en los comentarios bíblicos*, consta de tres capítulos: «Tomás de Aquino como exégeta», «La oración en la práctica: Tomás de Aquino en torno a San Pablo» y «Orar en tiempo de necesidad: Tomás de Aquino sobre los Salmos».

² Joseph Ratzinger, *Milestones: Memoirs 1927-1977*, trad. E. Leiva-Merikakis, San Francisco, 1998, p. 48. (trad. española: *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, trad. Carlos d'Ors Führer, Madrid, Encuentro, 1997).

³ R. J. E. Raby, *A History of Christian Latin Poetry: From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford, 1927, p. 403.

PRIMERA PARTE

Tomás de Aquino:
hombre de oración

La vida interior de «un místico en el campus»

A primera vista, el título de este capítulo puede resultar no sólo algo sorprendente, sino claramente presuntuoso. Porque cómo, con esta distancia en el tiempo, podemos pretender lograr acceder a la vida interior de un hombre, un teólogo medieval, del que se sabe que fue reticente en lo que respecta a hablar de sí mismo y que, en sus escritos, casi nunca habló en primera persona, casi nunca utilizó la palabra «yo». Que Tomás de Aquino fue un hombre profundamente sabio no hay siquiera que decirlo, pero ¿qué evidencia hay para sugerir que su vida interior estuvo marcada por esa profundidad de experiencia espiritual, esa intimidad contemplativa que asociamos con los grandes místicos cristianos?

1. TOMÁS DE AQUINO BAJO ESCRUTINIO: EL JUICIO DE VON SPEYR

Antes de tratar de responder a esta pregunta, me gustaría, en primer lugar, llamar la atención sobre un texto extraordinario, un extraño documento, verdaderamente único, en mi opinión. Su autor es la célebre amiga y confidente de Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr. El texto contiene varios juicios negativos relativos a la vida contemplativa de Tomás de Aquino, juicios no basados en

ningún tipo de reflexión intelectual ordinaria sobre la vida de oración del santo, sino más bien sobre el conocimiento que von Speyr afirma que ella misma recibió de una *visión* directa del Aquinate orando.¹

Aunque no sospeche, en principio, de tales supuestas visiones, no puedo convencerme de ninguna manera de que, en este caso particular, von Speyr lograra acceder a la verdad oculta relativa a la vida de oración del Aquinate. De hecho, sospecho que accedió meramente a sus propios pensamientos y sentimientos inconscientes relativos al santo.² Sin embargo, los comentarios que von Speyr hace sobre el Aquinate, aunque en mi opinión están en su mayor parte equivocados, al menos tienen el mérito de estar libres de cualquier tipo de falsa unción. Está claro que Von Speyr está libre de la necesidad o el deseo de parecer extremadamente piadosa respecto al culto del Aquinate. Y eso no es una mala cosa. De hecho, de principio a fin contempla con inequívoca frialdad la cuestión de la vida de oración y la experiencia contemplativa de Santo Tomás. Por eso, al empezar nuestras propias reflexiones sobre este asunto, las «revelaciones» de von Speyr, las juzguemos al final como básicamente acertadas o equivocadas casi por completo, pueden actuar como un desafío nítido e inmediato a la idea sugerida por el título de este capítulo, es decir, a la idea de que el Aquinate fue un gran contemplativo cristiano.

Von Speyr no cuenta sólo una visión del Aquinate, sino dos. Respecto a la primera, se atreve a declarar que

¹ Adrienne von Speyr, *The Book of All Saints*, vol. I, San Francisco, 2008, pp. 240-1 y 363-6.

² Mientras duraba la *visión*, Von Speyr iba describiendo a su amigo Hans Urs von Balthasar lo que veía. No es innegable, por ello, que pudiera haber penetrado inconscientemente en la actitud claramente negativa de él hacia ciertos aspectos del escolasticismo. Refiriéndose en una ocasión a la ira que le provocó, siendo un joven jesuita, la absoluta «monotonía» de la teología escolástica a la que estaba expuesto en esa época, Von Balthasar subrayó: «me aparecía demoníaco, con la fuerza de Sansón, todo el templo y enterrarse bajo los escombros». Véase Adrienne von Speyr, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch, II. Die Zeit der grossen Distanz*, Einsiedeln, 1975, p. 195.

fray Tomás, en aquellas ocasiones en las que volvía su atención a la oración, era un hombre demasiado controlador y obsesivamente intelectual como para rendirse fácilmente al apremio de la gracia de Dios. El hombre, el teólogo, a quien ella ve en oración, es alguien que parece haberse resistido a ser llevado a las cimas de la contemplación. «Dios —afirma ella— es para él un concepto, algo que analizar, que desmontar y volver a montar otra vez... Ahí no hay amor. Todo se queda en lo intelectual.»³ Von Speyr señala además que, para el Aquinate, la oración es «como una disputa con Dios o como una conversación erudita». «Pero —dice de inmediato, y el calificativo es verdaderamente inculminatorio— no deja que Dios hable. Todo se queda en un monólogo.»⁴ Y de nuevo: «es como si el amor quedase atascado en el ajeteo del pensamiento.»⁵

Esa es la primera visión del Aquinate, tal como la cuenta von Speyr. Y el relato que nos da de la segunda es igual de negativo. Porque, otra vez, el Aquinate dista mucho de parecer impresionante en su vida de oración. Von Speyr llega incluso tan lejos como a sugerir que el santo «no se siente especialmente atraído» a «la oración y la contemplación.»⁶ «No vuela a un nivel muy alto» —afirma—. «En él todo está finalmente subordinado al intelecto.»⁷

Siempre que le es posible, contempla las cosas para que encajen con el trabajo que esté haciendo en ese momento. Aquí, también, él es el que conduce a Dios, por así decir,

³ Adrienne von Speyr, *The Book of All Saints*, p. 241.

⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁵ *Ibid.*, p. 241. Cuando von Balthasar le pregunta por el estado espiritual de Santo Tomás «al final de su vida», la respuesta que da von Speyr, si bien es algo más positiva en el tono, sigue siendo básicamente negativa en su juicio general del santo: «siendo la potencia intelectual se debilita, entonces emerge algo que es más como el amor. Su meticulosidad pierde fuerza, de modo que aparece un tipo de naturalista bondad que antes estaba básicamente desaparecida», p. 241.

⁶ *Ibid.*, p. 364.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 365.

en vez de dejarse conducir por Dios. Le falta una cierta magnanimidad. Contempla, por así decir, con la pluma en la mano. Pero entonces Dios tiene misericordia de él y le da parte en la contemplación genuina.⁹

Sin embargo, von Speyr nos dice que esa «parte» es realmente una parte muy modesta. Porque, aparte de sus dones manifiestos de sabiduría y entendimiento, al final se nos lleva a creer que toda la vida contemplativa de Tomás equivale a algo limitado y rícano, una experiencia de la vida en el espíritu que apenas resiste la comparación con la de otros grandes contemplativos de la Iglesia: en palabras de von Speyr, «una exigua experiencia subjetiva de la gracia.»¹⁰

Cuando comparamos los escritos del Aquinate con los de los místicos, podría parecer que von Speyr tiene algo de razón. Santo Tomás es un teólogo escolástico. Es un intelectual de la cabeza a los pies. Su estilo es medido, austero e impersonal. En contraste, los escritos de los místicos poseen un vocabulario y un estilo que, hablando en general, pueden describirse como inequívocamente vívidos y espontáneos, dinámicos y afectivos. La obra de estos tiene tendencia a ser visionaria y tiene casi siempre un interés psicológico inmediato; en contraste, la del Aquinate es claramente reservada, llana y ontológica. No es de extrañar, pues, que tanto en un ámbito popular como en el mundo de la academia, aunque se le considere un gran filósofo cristiano y un destacado teólogo especulativo, el Aquinate no haya sido generalmente concebido como un autor espiritual, y nunca se le haya considerado un místico cristiano

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 366. Me alegra decir que uno o dos aspectos del relato de von Speyr suenan más plausibles. Dice, por ejemplo: «su perseverancia en el trabajo es difícil de imaginar... Su corazón está dispuesto para llevar todo su logro, completo, hasta Dios. Se exige demasiado a sí mismo». Y una vez más: «tendría que decirse que es tanto porque puso sus enormes dones intelectuales enteramente al servicio de la verdad de la Iglesia, porque se dejó absorber en un contexto mayor», p. 365.

con el carácter distintivo y el genio de alguien como San Juan de la Cruz. ¿Hemos de concluir, entonces, que la naturaleza insistentemente obstinada y científica de la obra del Aquinate como teólogo propendió, de alguna manera, a debilitar su vida como hombre de oración?

2. EL DILEMA DEL INTELECTUAL: TOMÁS DE AQUINO Y CHARLES DARWIN

A lo largo de algunos años, en la espiritualidad contemporánea ha habido una tendencia a establecer un contraste —un contraste exagerado— entre, por una parte, el intelecto frío y abstracto y, por otra, el corazón cálido y sensible. Se nos dice que, para progresar en la vida espiritual —y ciertamente en la vida en general—, tenemos que hacer un viaje de la cabeza al corazón, emprender un éxodo desde el árido Egipto de la reflexión desgana y controlada hasta la tierra prometida de la emoción espontánea, fresca y exuberante. No es necesario decir que el infeliz dualismo implícito en este modo de pensar es algo a los que los dominicos se han opuesto de modo activo a lo largo de los siglos. Una y otra vez, en los escritos de éstos, encontramos un entusiasmo desinhibido por el papel no sólo del corazón, sino también de la mente en la contemplación: la mente que busca a Dios, la mente que ama a Dios.

Dicho esto, sería ingenuo sugerir que no existen riesgos para el creyente individual, sea varón o mujer, cuya tarea en la vida es ser teólogo profesional, y que considere la teología misma como una ciencia. El tipo de riesgos que tengo en mente aquí constituyen un reto no sólo para los que practican la teología, sino para todos aquellos que, en sus diferentes áreas de investigación, están inclinados a aproximarse a la realidad con un espíritu exclusivamente científico.

Me viene a la mente un ejemplo que ilustra este punto con gran viveza. Es la inolvidable confesión que hace Char-

les Darwin en su autobiografía, referente al extraordinario impacto que una vida de dedicación a la ciencia tuvo en su sensibilidad y en su capacidad de apreciar las cosas más bellas de la vida. He aquí una pequeña parte de lo que compartió sobre ese tema: «Hasta la edad de treinta años o más allá, la poesía de muchas clases — me proporcionó un gran placer. Incluso cuando estaba en la escuela me deleitaba intensamente con Shakespeare. Pero ahora, durante muchos años, no resisto leer una línea de poesía — he ratado totalmente de leer a Shakespeare, y al encontrarme tan terriblemente insipiente que me asquea. Además, casi he perdido el gusto por los cuadros o la música.»

Darwin había aquí — y con una auto penetración casi chocante de lo que llama — a atrofia de esa parte del cerebro de la que dependen los gustos superiores. — «Mi mente — escribe — parece haberse vuelto una suerte de máquina de moler leyes generales a partir de grandes recopilaciones de hechos.» (Qué final devastador, que destino trágico para un erudito!

Pero la condición descrita aquí no es peculiar de Darwin como científico. En el ámbito de la teología, por ejemplo, desde la época del Aquinate no dudo de que ha habido muchos neoscholásticos y neoescolásticos cuyas mentes no eran menos frías y maquinarias, pero que carecían de la honestidad o el autoconocimiento para admitir su estado. En el caso de Darwin, una aproximación insistientemente científica a la naturaleza, a lo largo de tantos meses y años, hizo lugar a un hombre incapaz, a final, de disfrutar de lo que universalmente se reconoce como uno de los mayores y más elevados dones de la vida.

Es posible que, en el caso del Aquinate, un acercamiento no menos determinado, no menos científico — en

esta ocasión a los misterios de Dios — dejase al santo de algún modo despojado del gusto para la oración y la contemplación como von Heyer ha sugerido. ¿Puede, por ello, ausarse al gran escolástico de ser todo el cabecero sin corazón? En su práctica de la teología, ¿se volvió a mente del Aquinate a final, como la de Darwin, «una máquina para moler leyes generales a partir de grandes recopilaciones de hechos?»

Para tratar de dar algún tipo de respuesta a esta cuestión, será necesario prestar atención a dos fuentes importantes en primer lugar — a propios escritos de Aquinate y, en particular a ciertas reflexiones suyas relacionadas directamente con la cuestión de la oración y la contemplación, tal como relatan aquellos de sus contemporáneos que lo conocían bien.

3. CIENCIA Y DEVOCIÓN: TOMAS DE AQUINO Y SAN TOMÁS DIBINO

Me parece que un buen punto de partida para nuestras reflexiones es un incidente sobre el que San Tomás — una vez nuestra atención en su comentario al Evangelio de Juan capítulo 20. El apóstol conocido como loquaz e inmedulado o Tomás Dúbido, mira con asombro y al Cristo Resucitado, y la herida abierta en su costado. Este es el momento, según el Aquinate, en el que el inmedulado se transforma en «un teólogo». Podemos suponer que Tomás, siendo el mismo un teólogo, se definió de un modo particular con este momento de conciencia contemplativa en la vida del apóstol. Hemos de pensar en él, entonces, como, en cierto sentido, «otro Tomás»?

Pues bien, esta cuestión fue planteada por un contemporáneo de Aquinate, Bernardo Gui, en su biografía del

¹ Darwin, *Diary of Darwin: His Life in an Autobiographical Chapter and in a Selected Series of his Published Letters*, New York, 1893, pp. 33-4.
² *Ibid.*, p. 54.
³ *Ibid.*

⁴ Tomás de Aquino, *In Iohannem Evangelium*, 76, lect. 6, Parma vol. 10, p. 634.

santo. Respondiendo a su propia pregunta, Cua manifiesta: «ciertamente no como Tomás. Él mismo en la duda, porque el asidero de nuestro Tomás en las cosas divinas era firme y seguro. Y no que se pareciera al apóstol al penetrar en el abismo del costado de Cristo — entrando como agua en un tajo, e investigando ahí dentro y expresando los misterios ahí contenidos con tanta confianza que es como si sus manos hubiesen asido aquello que señala el dedo de su maestro».¹⁵ El «señalar» de intelecto es una cosa, la búsqueda incesante de esa cose de comprensión, pero Tomás el teólogo, nunca se contentó con un conocimiento exclusivamente intelectual o meramente científico de los misterios de Dios. Algo que en una ocasión se dijo de Santo Domingo puede decirse igualmente aquí de su hijo más famoso: «era capaz de penetrar los misterios — con la humildad de comprensión de su corazón.»¹⁶

Bernardo Cua, en su biografía, señala que en ocasiones «trayó y más dedícaba tiempo a leer libros que no eran en modo alguno textos académicos, por ejemplo textos de vocacionales, que habían más inmediatamente al corazón que a la cabeza. Aprendida esta práctica nos dice Cua: «para compensar la aridez que con tanta frecuencia es el resultado de pensamientos especulativos abstractos y vacíos». Y esta práctica, sigue diciendo, «hacía bien tanto a su corazón, al incrementar la devoción, como a su intelecto, al profundizar sus consideraciones.»¹⁷

Esa claro que Tomás no tenía intención alguna de convertirse en un mero intelectual frío o abstracto. En este

contexto, una observación que hace en su comentario a la *Epístola a los Hebreos*, es altamente significativa. La teología — señala — aunque ciertamente es una ciencia, es diferente de otras ciencias en el papel que asigna a la cabeza y al corazón. Escribe: «la doctrina de la sagrada Escritura contiene no solo asuntos para la especulación, como en geometría sino también asuntos que tiene que aprobar el corazón (*approbanda per affectum*).»¹⁸ En consecuencia, no puede emprenderse la disciplina de la teología con un espíritu exclusivamente académico: «en las otras ciencias basta con hacerse perfecto según el intelecto, en esta sin embargo, se requiere hacerse perfecto intelectual y afectivamente (*perfectum intellectum et affectum*).»¹⁹

En esta frase la palabra *affectum* nos alerta de la naturaleza *experiential* de una teología genuinamente comprendida, un aspecto de la teología que, por desgracia, no siempre recibió la atención debida por parte de la tradición escolástica posterior. Pero Santo Tomás, en su *Comentario a los nombres divinos* declara: «la persona «astrada» no solo logra el conocimiento de las cosas divinas también las experimenta. Literariamente las «sufre» es decir, no solo las recibe como conocimiento en su mente sino que se vuelve a la cosa con ellas por el amor y el afecto.» La signficado que el Aquinate da a la palabra «experiencia» cuando habla de Dios ha provocado mucho debate. Algunos estudiosos defienden que la palabra posee un significado más intelectual que afectivo. Pero, en opinión de Jean-Pierre Torrel, el Aquinate utiliza la palabra para describir una forma de conocimiento cuyo carácter no es meramente especulativo,

Bernard Cua, *The Life of St. Thomas Aquinas: Biographical and Historical*, London, 1983, p. 16.

¹⁵ Jonathan de Nassau, *Intellect on the Beginnings of the Order of Preachers*, San Simón, Ignacia Studies, 918, p. 11. Véase de Nassau, *History of the Order of Preachers*, vol. 1 y 2. Véase también, Carlos de Santo-Domingo de Guzmán, *Escritos de un contemporáneo*, Madrid, 2011, 203-268.

¹⁶ Bernard Cua, *The Life of St. Thomas Aquinas*, 3, p. 14. La misma obra de viciosa mencionada anteriormente por Cua, es una obra atribuida a Eusebio de Cesarea, *Las vidas de los Padres Ecclesiásticos Patrum*.

¹⁷ Ibid.

Tomás de Aquino, *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, c. 5, lect. 2, 273 n. *Super epistolam*, Martini, vol. 1, p. 495.

¹⁸ Ibid. en el mismo texto, Tomás también escribe (p. 731): «la perfección es de dos clases: una es la del intelecto cuando una persona recibe la sabiduría para discernir y juzgar correctamente sobre cuestiones que han sido propuestas; la otra es la perfección del amor, que la caridad produce, y esta perfección cuando una persona se adhiere enteramente a Dios».

¹⁹ Véase *Expositio in librum 1.º Dionysii de divinis nominibus*, n. 191. Martini, p. 59. Véase también STI, q.43; I-II, q.112, a.5; II-II, q.45, a.2.

de actividad. Pero lo que quizá pareciera extrañar — no es asombroso — es que el Aquinate se aferrase toda su vida a la idea de que el estudio — el estudio teológico — es la búsqueda apasionada y constante de la verdad o, en otras palabras, de alguna manera, una forma real de oración. El pensamiento serio sobre el Evangelio era, para el Aquinate, nada menos que una actividad sagrada. En el Prologo a las *Sentencias* sostiene explícitamente que para la persona que está activamente comprometida con ella, la teología toma la forma de oración. Asume lo que llama el *modus orationis*.¹⁴

Siempre me ha impactado una historia particular sobre el Aquinate que nos relata una de las primeras biografías. Revela de una manera sin duda poderosa, pero creo que también divertida, el simpático carácter intelectual del santo. Una vez, cuando estaba rezando en el convento dominicano de Nápoles, se le apareció a Tomás, en una visión, un cierto hermano Romanus, a quien había visto por alguna vez en París. Romanus le dijo a Tomás: «he abandonado esta vida, pero se me ha permitido venir a ti en razón de tus méritos». Tomás, al principio, quedó perturbado por la aparición, pero reconociendo todo su valor, le dijo a Romanus: «si te es agradable a Dios, te exhorto por Dios a que respondas a mis preguntas».¹⁵

Entonces el santo le hizo a Romanus dos preguntas bien directas, la primera relativa a él mismo: su obra y el estado de su alma, y la segunda relativa al estado espiritual de su amigo. Pero con la tercera y última cuestión omiso, de repente, interrumpiendo la historia, por así decir, la voz de fray Tomás de Aquino, el estudioso buscador inagotable y apasionado escolástico. Sin preámbulo alguno, dice a

Romanus: «sobre esa cuestión que tan frecuentemente hemos discutido juntos, relativa a las disposiciones de conocimiento que adquirimos aquí en la tierra, ¿siguen con nosotros en la patria?»¹⁶ Era una inesperada pregunta que plantear a una una aparición y ciertamente no el tipo de cuestión que imaginamos que los santos, o aquellos que tienen visiones de esta clase, tiendan a hacer. La respuesta que da el hermano Romanus es breve y — quizá no sorprendente — negativa: «hermano Tomás, veo a Dios — se dice — y no me puedes preguntar más sobre ese asunto».¹⁷

Parecería que eso es, sin nada más que decir, el final de un breve ensayo escolástico. Pero Tomás vuelve en seguida a su asunto. ¿Visto o no vision, es es un estudioso que tiene una pregunta en su mente y no va fácilmente darse por vencido. «¿Dado que ves a Dios — se dice a Romanus — ¿puedes verle directamente, de un modo inmediato (*in media specie*) o solo mediante una imagen?» La aparición, en este punto, va había tenido bastante. Decide retirarse de la discusión en seguida y desaparecer, pero no sin antes dejarle una breve cita mística: «Lo que hemos oído, lo hemos visto en la ciudad de nuestro Dios».¹⁸

Parece claro que fray Tomás, en más de un aspecto, no se conforma al modelo aceptado de santo. Ciertamente era piadoso, pero también era un hombre obsesionado por el deseo de conocimiento y por el deseo de conocer a Dios. Y al final, esa obsesión misma fue parte de su santidad. A J. D. Serranges, en su famosa obra *La Vie intellectuelle* escribe: «es como ensucia especial del pensador estar obsesionado por el deseo de conocimiento». Pero el estudio — el impulso a estudiar — estando arraigado en el *deseo*, como la oración, puede verse en una forma de oración. Serranges

¹⁴ *Opus. Theol. Summi Thome Aquinatis*, vol. 2, p. 119.

¹⁵

¹⁶ *De virtutibus fratris Romanus*, en William Tocco, *Vita XLV*, pp. 118-19. Para de encontrarse una versión de esta historia en Bernardo, *op. cit.* vol. XL, pp. 166-7.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

Ibid.

¹⁹ *Ibid.*, p. 118. Esta breve referencia sobre a visión de Romanus aparece originalmente en Paul Murray, *The New Wine of Dominican Spirituality: A Drink of Blessed Happiness* (London, 1990), pp. 111-12.

²⁰ J. D. Serranges, *La Vie intellectuelle* (Paris, 1905), vol. 1, p. 118.

lo llama «oración activa»¹⁶ un modo de *rezar in te*. Y eso es precisamente lo que llegó a ser el estudio para Santo Tomás.

Con frecuencia, en aquellas ocasiones en las que Santo Tomás se tomaba tiempo para apartarse a orar, lo hacía en relación con un particular desafío intelectual que tenía que afrontar. Se nos dice que se retiraba «en oración secreta para agrar y comprender los misterios divinos».¹⁷ Así podemos decir que la oración le era útil en su vocación como intelectual dominico —un aspecto, precisamente, que Adrienne van Spey se preocupó de subrayar en el segundo de sus tomos—. De hecho, ella llega incluso a sugerir que el Aquinate «usa su contemplación como práctica para la visión más clara de sus razas verdaderas».¹⁸ Su razón —nos dice— es para «una práctica sistemática de la adaptación a su trabajo y le sirve como preparación para el trabajo».¹⁹

La principal preocupación del predicador dominico es, no debería ser, ayudar de algún modo a la salvación de los demás, y a consecuencia los intelectuales de la Orden tales como Tomás de Aquino nunca han tenido miedo de manifestar incluso en lo referente a su vida de oración y contemplación un cierto pragmatismo saludable. Por ejemplo, el Aquinate habría sin duda estado de acuerdo con el consejo eminentemente práctico que en una ocasión ofreció el Papa San Gregorio Magno: «cuando los predicadores des cansan, deben absorber en la contemplación algo que luego puedan distribuir en sus sermones, cuando estén de nuevo ocupados en el bien de los demás».²⁰

¹⁶ Ibid., p. 70.

¹⁷ Véase *Sequelae sancti Thomae de Aquino de Consuetudine de Tercia*, Tercera, 1996, p. 80.

¹⁸ Adrienne van Spey, *The Book of St. Thomas*, p. 364.

¹⁹ Papa San Gregorio Magno, PL 75: 761a. Este texto lo cita Hansmann de Romano en su *Escudo sobre la formación de los predicadores*, n.º 56. Véase *Early Christianity: Sequelae Writings*, ed. Simon Ogden, New York, 1982, p. 232.

En este pasaje, el acto de contemplación se ve, en términos generales, como una ayuda extraordinaria para la mejor predicación. No se considera, por eso, como un fin en sí mismo. Pero la aproximación exclusivamente pragmática a la vida de contemplación, aun cuando sea sabia en ocasiones a la vista de la vocación del predicador, no representa todo el pensamiento de San Gregorio o de Santo Tomás sobre el tema.²¹ El determinado pragmatismo de estos dos predicadores de la Palabra está más que equilibrado, de tal vez, por un comentario que el Aquinate hace en una de sus obras menos conocidas que tiene por tema la contemplación de la sabiduría. Allí Santo Tomás insiste en que la contemplación posee algo que es la *inmutabilidad* —la pura y no oscilante realidad de un objeto—. Dice:

Debenos conservar que la contemplación de la sabiduría se compara de manera apropiada con un juego, en razón de dos cosas que se encuentran en este. Primero, un juego es placentero en sí mismo y la contemplación de la sabiduría proporciona mayor placer. Segundo, las actividades de un juego no se detienen a ninguna otra cosa, sino que se buscan por sí mismas. Y este mismo rasgo pertenece también a los placeres de la sabiduría.²²

²¹ Véase *Summa Theologiae*, q. 86 a 1. Tomás escribe: «Gregorio habiéndolo en la vida, en el primer libro en el libro de los que él mismo llama en orden a contemplar la belleza». Según Tomás, el individuo que realiza en ocasiones puede estar tan absorto por la intensidad del poder de los que estudia, que experimenta puede acelerarse de tal modo, q. 86 a 2. Varios de los contemporáneos de Tomás relataron que él mismo, a veces, experimentó rasgos de este tipo. Véase Bernardo Gui, *The Life of St. Thomas Aquinas*, 14 v. 4, pp. 42-44.

²² Véase: *Expositio libri Rom. de ebdomadarum*, Lección, vol. 50, pp. 26-4. El término «contemplación» en este pasaje, no se refiere específicamente a una forma de contemplación cristiana, sino más bien a un simple acto de mirar fijamente a algo —la afirmación comparativa de Santo Tomás puede compararse en *entre primas*, vol. 2, p. 9.

Creo que esa afirmación está acreditada y es sumamente cierta. Nos invita a continuar contemplando, lo mejor que podamos, lo que podríamos llamar el «contenido» de esa vida interior. Pero creo que la misma forma de la escritura del Aquinate es una revelación de su carácter contemplativo fundamental. La visión expresada — la manera en que es expresada — es algo totalmente simple. Aquí no hay nada esotérico o místico. Y sin embargo esa misma simplicidad es, al final, una parte no pequeña de su atractivo, y parte también de su secreto. Me viene inmediatamente a la mente un verso de un pasaje en prosa del poeta inglés Ted Hughes: «no la sencillez de un suelo de blanco mármol, sino la del agua clara y profunda, abierta y cerrada» — Esta simple imagen la he sacado de su contexto original, completamente diferente. Pero apenas puedo pensar en una frase que mejor describa la calidad peculiar y el carácter de la escritura del Aquinate: *no la sencillez de un suelo de blanco mármol, sino la del agua clara y profunda, abierta y cerrada*.

6. EL RETRATO DE UN MÍSTICO

A lo largo de los años, los estudiosos y lectores del Aquinate se han inclinado a basar la noción o imagen que tenían de maestro de místico casi exclusivamente en sus escritos filosóficos y teológicos. En consecuencia, se ha prestado relativamente poca atención a los relatos de su vida y de su carácter que nos han legado aquéllos de sus contemporáneos que le conocían de primera mano. De estos testigos, uno de los más importantes fue Guillelmo de Tocco, el primer biógrafo de Santo Tomás.¹ Castele de Bray (Irlanda)

le dedicó la *Vida* de Tocco, escribe «más que el filósofo y el teólogo, es el místico el que emerge en el cuadro de Tocco».²

La extraordinaria energía que marco la vida intelectual y académica de Santo Tomás fue — a presentación de Tocco — casi indistinguible de una pasión duradera y profundamente mística en sus manifestaciones. Tocco habla por ejemplo de «un continuo estado de abstracción en el que vivía» y de la frecuencia con la que quedaba «atrapado en las cosas de cielo».³ Pero podía sostenerse que esa marcada capacidad de abstracción no consistiese en el retrato — o retrato — de un místico «místico». Puede que realmente Santo Tomás estuviese habitualmente retirado, pero no se deba quizá al hecho de que «era un intelectual entregado por completo a la vida interior de la mente».⁴

No hace falta decir que un retrato más completo de un místico habría tenido que incluir, como mínimo, uno o dos elementos tales como las invocaciones místicas, las visiones, el don de las lágrimas, la profecía, los milagros o la levitación — cosas que la mayoría de los lectores no se acordaría ciertamente asociar con el gran Aquinate. Pero todos estos elementos — todos estos fenómenos extraordinarios — están de hecho incluidos por Tocco en su *Vida* de Santo Tomás. Así pues, ¿cómo hemos de entender esta descripción por parte de Tocco de resaltar los rasgos místicos de la vida y el carácter de Santo Tomás? ¿Es posible que el retrato que nos proporciona no sea más que una exageración medieval, un piadoso intento de encajar al Aquinate en un marco tra-

¹ Véase *Vita sancti Thomae de Aquino*, p. 40.

² *Ibid.*, 114 p. 264.

³ Un comentario de Simon Tugwell en *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York, 1962, p. 103.

⁴ *Vita sancti Thomae de Aquino* de Guillelmo de Tocco, ed. y trad. por J. Hughes, pp. 118-119 p. 52-53 p. 101-102 pp. 114-115 p. 115 p. 116 p. 117 p. 118 p. 119 p. 120 p. 121 p. 122 p. 123 p. 124 p. 125 p. 126 p. 127 p. 128 p. 129 p. 130 p. 131 p. 132 p. 133 p. 134 p. 135 p. 136 p. 137 p. 138 p. 139 p. 140 p. 141 p. 142 p. 143 p. 144 p. 145 p. 146 p. 147 p. 148 p. 149 p. 150 p. 151 p. 152 p. 153 p. 154 p. 155 p. 156 p. 157 p. 158 p. 159 p. 160 p. 161 p. 162 p. 163 p. 164 p. 165 p. 166 p. 167 p. 168 p. 169 p. 170 p. 171 p. 172 p. 173 p. 174 p. 175 p. 176 p. 177 p. 178 p. 179 p. 180 p. 181 p. 182 p. 183 p. 184 p. 185 p. 186 p. 187 p. 188 p. 189 p. 190 p. 191 p. 192 p. 193 p. 194 p. 195 p. 196 p. 197 p. 198 p. 199 p. 200 p. 201 p. 202 p. 203 p. 204 p. 205 p. 206 p. 207 p. 208 p. 209 p. 210 p. 211 p. 212 p. 213 p. 214 p. 215 p. 216 p. 217 p. 218 p. 219 p. 220 p. 221 p. 222 p. 223 p. 224 p. 225 p. 226 p. 227 p. 228 p. 229 p. 230 p. 231 p. 232 p. 233 p. 234 p. 235 p. 236 p. 237 p. 238 p. 239 p. 240 p. 241 p. 242 p. 243 p. 244 p. 245 p. 246 p. 247 p. 248 p. 249 p. 250 p. 251 p. 252 p. 253 p. 254 p. 255 p. 256 p. 257 p. 258 p. 259 p. 260 p. 261 p. 262 p. 263 p. 264 p. 265 p. 266 p. 267 p. 268 p. 269 p. 270 p. 271 p. 272 p. 273 p. 274 p. 275 p. 276 p. 277 p. 278 p. 279 p. 280 p. 281 p. 282 p. 283 p. 284 p. 285 p. 286 p. 287 p. 288 p. 289 p. 290 p. 291 p. 292 p. 293 p. 294 p. 295 p. 296 p. 297 p. 298 p. 299 p. 300 p. 301 p. 302 p. 303 p. 304 p. 305 p. 306 p. 307 p. 308 p. 309 p. 310 p. 311 p. 312 p. 313 p. 314 p. 315 p. 316 p. 317 p. 318 p. 319 p. 320 p. 321 p. 322 p. 323 p. 324 p. 325 p. 326 p. 327 p. 328 p. 329 p. 330 p. 331 p. 332 p. 333 p. 334 p. 335 p. 336 p. 337 p. 338 p. 339 p. 340 p. 341 p. 342 p. 343 p. 344 p. 345 p. 346 p. 347 p. 348 p. 349 p. 350 p. 351 p. 352 p. 353 p. 354 p. 355 p. 356 p. 357 p. 358 p. 359 p. 360 p. 361 p. 362 p. 363 p. 364 p. 365 p. 366 p. 367 p. 368 p. 369 p. 370 p. 371 p. 372 p. 373 p. 374 p. 375 p. 376 p. 377 p. 378 p. 379 p. 380 p. 381 p. 382 p. 383 p. 384 p. 385 p. 386 p. 387 p. 388 p. 389 p. 390 p. 391 p. 392 p. 393 p. 394 p. 395 p. 396 p. 397 p. 398 p. 399 p. 400 p. 401 p. 402 p. 403 p. 404 p. 405 p. 406 p. 407 p. 408 p. 409 p. 410 p. 411 p. 412 p. 413 p. 414 p. 415 p. 416 p. 417 p. 418 p. 419 p. 420 p. 421 p. 422 p. 423 p. 424 p. 425 p. 426 p. 427 p. 428 p. 429 p. 430 p. 431 p. 432 p. 433 p. 434 p. 435 p. 436 p. 437 p. 438 p. 439 p. 440 p. 441 p. 442 p. 443 p. 444 p. 445 p. 446 p. 447 p. 448 p. 449 p. 450 p. 451 p. 452 p. 453 p. 454 p. 455 p. 456 p. 457 p. 458 p. 459 p. 460 p. 461 p. 462 p. 463 p. 464 p. 465 p. 466 p. 467 p. 468 p. 469 p. 470 p. 471 p. 472 p. 473 p. 474 p. 475 p. 476 p. 477 p. 478 p. 479 p. 480 p. 481 p. 482 p. 483 p. 484 p. 485 p. 486 p. 487 p. 488 p. 489 p. 490 p. 491 p. 492 p. 493 p. 494 p. 495 p. 496 p. 497 p. 498 p. 499 p. 500 p. 501 p. 502 p. 503 p. 504 p. 505 p. 506 p. 507 p. 508 p. 509 p. 510 p. 511 p. 512 p. 513 p. 514 p. 515 p. 516 p. 517 p. 518 p. 519 p. 520 p. 521 p. 522 p. 523 p. 524 p. 525 p. 526 p. 527 p. 528 p. 529 p. 530 p. 531 p. 532 p. 533 p. 534 p. 535 p. 536 p. 537 p. 538 p. 539 p. 540 p. 541 p. 542 p. 543 p. 544 p. 545 p. 546 p. 547 p. 548 p. 549 p. 550 p. 551 p. 552 p. 553 p. 554 p. 555 p. 556 p. 557 p. 558 p. 559 p. 560 p. 561 p. 562 p. 563 p. 564 p. 565 p. 566 p. 567 p. 568 p. 569 p. 570 p. 571 p. 572 p. 573 p. 574 p. 575 p. 576 p. 577 p. 578 p. 579 p. 580 p. 581 p. 582 p. 583 p. 584 p. 585 p. 586 p. 587 p. 588 p. 589 p. 590 p. 591 p. 592 p. 593 p. 594 p. 595 p. 596 p. 597 p. 598 p. 599 p. 600 p. 601 p. 602 p. 603 p. 604 p. 605 p. 606 p. 607 p. 608 p. 609 p. 610 p. 611 p. 612 p. 613 p. 614 p. 615 p. 616 p. 617 p. 618 p. 619 p. 620 p. 621 p. 622 p. 623 p. 624 p. 625 p. 626 p. 627 p. 628 p. 629 p. 630 p. 631 p. 632 p. 633 p. 634 p. 635 p. 636 p. 637 p. 638 p. 639 p. 640 p. 641 p. 642 p. 643 p. 644 p. 645 p. 646 p. 647 p. 648 p. 649 p. 650 p. 651 p. 652 p. 653 p. 654 p. 655 p. 656 p. 657 p. 658 p. 659 p. 660 p. 661 p. 662 p. 663 p. 664 p. 665 p. 666 p. 667 p. 668 p. 669 p. 670 p. 671 p. 672 p. 673 p. 674 p. 675 p. 676 p. 677 p. 678 p. 679 p. 680 p. 681 p. 682 p. 683 p. 684 p. 685 p. 686 p. 687 p. 688 p. 689 p. 690 p. 691 p. 692 p. 693 p. 694 p. 695 p. 696 p. 697 p. 698 p. 699 p. 700 p. 701 p. 702 p. 703 p. 704 p. 705 p. 706 p. 707 p. 708 p. 709 p. 710 p. 711 p. 712 p. 713 p. 714 p. 715 p. 716 p. 717 p. 718 p. 719 p. 720 p. 721 p. 722 p. 723 p. 724 p. 725 p. 726 p. 727 p. 728 p. 729 p. 730 p. 731 p. 732 p. 733 p. 734 p. 735 p. 736 p. 737 p. 738 p. 739 p. 740 p. 741 p. 742 p. 743 p. 744 p. 745 p. 746 p. 747 p. 748 p. 749 p. 750 p. 751 p. 752 p. 753 p. 754 p. 755 p. 756 p. 757 p. 758 p. 759 p. 760 p. 761 p. 762 p. 763 p. 764 p. 765 p. 766 p. 767 p. 768 p. 769 p. 770 p. 771 p. 772 p. 773 p. 774 p. 775 p. 776 p. 777 p. 778 p. 779 p. 780 p. 781 p. 782 p. 783 p. 784 p. 785 p. 786 p. 787 p. 788 p. 789 p. 790 p. 791 p. 792 p. 793 p. 794 p. 795 p. 796 p. 797 p. 798 p. 799 p. 800 p. 801 p. 802 p. 803 p. 804 p. 805 p. 806 p. 807 p. 808 p. 809 p. 810 p. 811 p. 812 p. 813 p. 814 p. 815 p. 816 p. 817 p. 818 p. 819 p. 820 p. 821 p. 822 p. 823 p. 824 p. 825 p. 826 p. 827 p. 828 p. 829 p. 830 p. 831 p. 832 p. 833 p. 834 p. 835 p. 836 p. 837 p. 838 p. 839 p. 840 p. 841 p. 842 p. 843 p. 844 p. 845 p. 846 p. 847 p. 848 p. 849 p. 850 p. 851 p. 852 p. 853 p. 854 p. 855 p. 856 p. 857 p. 858 p. 859 p. 860 p. 861 p. 862 p. 863 p. 864 p. 865 p. 866 p. 867 p. 868 p. 869 p. 870 p. 871 p. 872 p. 873 p. 874 p. 875 p. 876 p. 877 p. 878 p. 879 p. 880 p. 881 p. 882 p. 883 p. 884 p. 885 p. 886 p. 887 p. 888 p. 889 p. 890 p. 891 p. 892 p. 893 p. 894 p. 895 p. 896 p. 897 p. 898 p. 899 p. 900 p. 901 p. 902 p. 903 p. 904 p. 905 p. 906 p. 907 p. 908 p. 909 p. 910 p. 911 p. 912 p. 913 p. 914 p. 915 p. 916 p. 917 p. 918 p. 919 p. 920 p. 921 p. 922 p. 923 p. 924 p. 925 p. 926 p. 927 p. 928 p. 929 p. 930 p. 931 p. 932 p. 933 p. 934 p. 935 p. 936 p. 937 p. 938 p. 939 p. 940 p. 941 p. 942 p. 943 p. 944 p. 945 p. 946 p. 947 p. 948 p. 949 p. 950 p. 951 p. 952 p. 953 p. 954 p. 955 p. 956 p. 957 p. 958 p. 959 p. 960 p. 961 p. 962 p. 963 p. 964 p. 965 p. 966 p. 967 p. 968 p. 969 p. 970 p. 971 p. 972 p. 973 p. 974 p. 975 p. 976 p. 977 p. 978 p. 979 p. 980 p. 981 p. 982 p. 983 p. 984 p. 985 p. 986 p. 987 p. 988 p. 989 p. 990 p. 991 p. 992 p. 993 p. 994 p. 995 p. 996 p. 997 p. 998 p. 999 p. 1000 p. 1001 p. 1002 p. 1003 p. 1004 p. 1005 p. 1006 p. 1007 p. 1008 p. 1009 p. 1010 p. 1011 p. 1012 p. 1013 p. 1014 p. 1015 p. 1016 p. 1017 p. 1018 p. 1019 p. 1020 p. 1021 p. 1022 p. 1023 p. 1024 p. 1025 p. 1026 p. 1027 p. 1028 p. 1029 p. 1030 p. 1031 p. 1032 p. 1033 p. 1034 p. 1035 p. 1036 p. 1037 p. 1038 p. 1039 p. 1040 p. 1041 p. 1042 p. 1043 p. 1044 p. 1045 p. 1046 p. 1047 p. 1048 p. 1049 p. 1050 p. 1051 p. 1052 p. 1053 p. 1054 p. 1055 p. 1056 p. 1057 p. 1058 p. 1059 p. 1060 p. 1061 p. 1062 p. 1063 p. 1064 p. 1065 p. 1066 p. 1067 p. 1068 p. 1069 p. 1070 p. 1071 p. 1072 p. 1073 p. 1074 p. 1075 p. 1076 p. 1077 p. 1078 p. 1079 p. 1080 p. 1081 p. 1082 p. 1083 p. 1084 p. 1085 p. 1086 p. 1087 p. 1088 p. 1089 p. 1090 p. 1091 p. 1092 p. 1093 p. 1094 p. 1095 p. 1096 p. 1097 p. 1098 p. 1099 p. 1100 p. 1101 p. 1102 p. 1103 p. 1104 p. 1105 p. 1106 p. 1107 p. 1108 p. 1109 p. 1110 p. 1111 p. 1112 p. 1113 p. 1114 p. 1115 p. 1116 p. 1117 p. 1118 p. 1119 p. 1120 p. 1121 p. 1122 p. 1123 p. 1124 p. 1125 p. 1126 p. 1127 p. 1128 p. 1129 p. 1130 p. 1131 p. 1132 p. 1133 p. 1134 p. 1135 p. 1136 p. 1137 p. 1138 p. 1139 p. 1140 p. 1141 p. 1142 p. 1143 p. 1144 p. 1145 p. 1146 p. 1147 p. 1148 p. 1149 p. 1150 p. 1151 p. 1152 p. 1153 p. 1154 p. 1155 p. 1156 p. 1157 p. 1158 p. 1159 p. 1160 p. 1161 p. 1162 p. 1163 p. 1164 p. 1165 p. 1166 p. 1167 p. 1168 p. 1169 p. 1170 p. 1171 p. 1172 p. 1173 p. 1174 p. 1175 p. 1176 p. 1177 p. 1178 p. 1179 p. 1180 p. 1181 p. 1182 p. 1183 p. 1184 p. 1185 p. 1186 p. 1187 p. 1188 p. 1189 p. 1190 p. 1191 p. 1192 p. 1193 p. 1194 p. 1195 p. 1196 p. 1197 p. 1198 p. 1199 p. 1200 p. 1201 p. 1202 p. 1203 p. 1204 p. 1205 p. 1206 p. 1207 p. 1208 p. 1209 p. 1210 p. 1211 p. 1212 p. 1213 p. 1214 p. 1215 p. 1216 p. 1217 p. 1218 p. 1219 p. 1220 p. 1221 p. 1222 p. 1223 p. 1224 p. 1225 p. 1226 p. 1227 p. 1228 p. 1229 p. 1230 p. 1231 p. 1232 p. 1233 p. 1234 p. 1235 p. 1236 p. 1237 p. 1238 p. 1239 p. 1240 p. 1241 p. 1242 p. 1243 p. 1244 p. 1245 p. 1246 p. 1247 p. 1248 p. 1249 p. 1250 p. 1251 p. 1252 p. 1253 p. 1254 p. 1255 p. 1256 p. 1257 p. 1258 p. 1259 p. 1260 p. 1261 p. 1262 p. 1263 p. 1264 p. 1265 p. 1266 p. 1267 p. 1268 p. 1269 p. 1270 p. 1271 p. 1272 p. 1273 p. 1274 p. 1275 p. 1276 p. 1277 p. 1278 p. 1279 p. 1280 p. 1281 p. 1282 p. 1283 p. 1284 p. 1285 p. 1286 p. 1287 p. 1288 p. 1289 p. 1290 p. 1291 p. 1292 p. 1293 p. 1294 p. 1295 p. 1296 p. 1297 p. 1298 p. 1299 p. 1300 p. 1301 p. 1302 p. 1303 p. 1304 p. 1305 p. 1306 p. 1307 p. 1308 p. 1309 p. 1310 p. 1311 p. 1312 p. 1313 p. 1314 p. 1315 p. 1316 p. 1317 p. 1318 p. 1319 p. 1320 p. 1321 p. 1322 p. 1323 p. 1324 p. 1325 p. 1326 p. 1327 p. 1328 p. 1329 p. 1330 p. 1331 p. 1332 p. 1333 p. 1334 p. 1335 p. 1336 p. 1337 p. 1338 p. 1339 p. 1340 p. 1341 p. 1342 p. 1343 p. 1344 p. 1345 p. 1346 p. 1347 p. 1348 p. 1349 p. 1350 p. 1351 p. 1352 p. 1353 p. 1354 p. 1355 p. 1356 p. 1357 p. 1358 p. 1359 p. 1360 p. 1361 p. 1362 p. 1363 p. 1364 p. 1365 p. 1366 p. 1367 p. 1368 p. 1369 p. 1370 p. 1371 p. 1372 p. 1373 p. 1374 p. 1375 p. 1376 p. 1377 p. 1378 p. 1379 p. 1380 p. 1381 p. 1382 p. 1383 p. 1384 p. 1385 p. 1386 p. 1387 p. 1388 p. 1389 p. 1390 p. 1391 p. 1392 p. 1393 p. 1394 p. 1395 p. 1396 p. 1397 p. 1398 p. 1399 p. 1400 p. 1401 p. 1402 p. 1403 p. 1404 p. 1405 p. 1406 p. 1407 p. 1408 p. 1409 p. 1410 p. 1411 p. 1412 p. 1413 p. 1414 p. 1415 p. 1416 p. 1417 p. 1418 p. 1419 p. 1420 p. 1421 p. 1422 p. 1423 p. 1424 p. 1425 p. 1426 p. 1427 p. 1428 p. 1429 p. 1430 p. 1431 p. 1432 p. 1433 p. 1434 p. 1435 p. 1436 p. 1437 p. 1438 p. 1439 p. 1440 p. 1441 p. 1442 p. 1443 p. 1444 p. 1445 p. 1446 p. 1447 p. 1448 p. 1449 p. 1450 p. 1451 p. 1452 p. 1453 p. 1454 p. 1455 p. 1456 p. 1457 p. 1458 p. 1459 p. 1460 p. 1461 p. 1462 p. 1463 p. 1464 p. 1465 p. 1466 p. 1467 p. 1468 p. 1469 p. 1470 p. 1471 p. 1472 p. 1473 p. 1474 p. 1475 p. 1476 p. 1477 p. 1478 p. 1479 p. 1480 p. 1481 p. 1482 p. 1483 p. 1484 p. 1485 p. 1486 p. 1487 p. 1488 p. 1489 p. 1490 p. 1491 p. 1492 p. 1493 p. 1494 p. 1495 p. 1496 p. 1497 p. 1498 p. 1499 p. 1500 p. 1501 p. 1502 p. 1503 p. 1504 p. 1505 p. 1506 p. 1507 p. 1508 p. 1509 p. 1510 p. 1511 p. 1512 p. 1513 p. 1514 p. 1515 p. 1516 p. 1517 p. 1518 p. 1519 p. 1520 p. 1521 p. 1522 p. 1523 p. 1524 p. 1525 p. 1526 p. 1527 p. 1528 p. 1529 p. 1530 p. 1531 p. 1532 p. 1533 p. 1534 p. 1535 p. 1536 p. 1537 p. 1538 p. 1539 p. 1540 p. 1541 p. 1542 p. 1543 p. 1544 p. 1545 p. 1546 p. 1547 p. 1548 p. 1549 p. 1550 p. 1551 p. 1552 p. 1553 p. 1554 p. 1555 p. 1556 p. 1557 p. 1558 p. 1559 p. 1560 p. 1561 p. 1562 p. 1563 p. 1564 p. 1565 p. 1566 p. 1567 p. 1568 p. 1569 p. 1570 p. 1571 p. 1572 p. 1573 p. 1574 p. 1575 p. 1576 p. 1577 p. 1578 p. 1579 p. 1580 p. 1581 p. 1582 p. 1583 p. 1584 p. 1585 p. 1586 p. 1587 p. 1588 p. 1589 p. 1590 p. 1591 p. 1592 p. 1593 p. 1594 p. 1595 p. 1596 p. 1597 p. 1598 p. 1599 p. 1600 p. 1601 p. 1602 p. 1603 p. 1604 p. 1605 p. 1606 p. 1607 p. 1608 p. 1609 p. 1610 p. 1611 p. 1612 p. 1613 p. 1614 p. 1615 p. 1616 p. 1617 p. 1618 p. 1619 p. 1620 p. 1621 p. 1622 p. 1623 p. 1624 p. 1625 p. 1626 p. 1627 p. 1628 p. 1629 p. 1630 p. 1631 p. 1632 p. 1633 p. 1634 p. 1635 p. 1636 p. 1637 p. 1638 p. 1639 p. 1640 p. 1641 p. 1642 p. 1643 p. 1644 p. 1645 p. 1646 p. 1647 p. 1648 p. 1649 p. 1650 p. 1651 p. 1652 p. 1653 p. 1654 p. 1655 p. 1656 p. 1657 p. 1658 p. 1659 p. 1660 p. 1661 p. 1662 p. 1663 p. 1664 p. 1665 p. 1666 p. 1667 p. 1668 p. 1669 p. 1670 p. 1671 p. 1672 p. 1673 p. 1674 p. 1675 p. 1676 p. 1677 p. 1678 p. 1679 p. 1680 p. 1681 p. 1682 p. 1683 p. 1684 p. 1685 p. 1686 p. 1687 p. 1688 p. 1689 p. 1690 p. 1691 p. 1692 p. 1693 p. 1694 p. 1695 p. 1696 p. 1697 p. 1698 p. 1699 p. 1700 p. 1701 p. 1702 p. 1703 p. 1704 p. 1705 p. 1706 p. 1707 p. 1708 p. 1709 p. 1710 p. 1711 p. 1712 p. 1713 p. 1714 p. 1715 p. 1716 p. 1717 p. 1718 p. 1719 p. 1720 p. 1721 p. 1722 p. 1723 p. 1724 p. 1725 p. 1726 p. 1727 p. 1728 p. 1729 p. 1730 p. 1731 p. 1732 p. 1733 p. 1734 p. 1735 p. 1736 p. 1737 p. 1738 p. 1739 p. 1740 p. 1741 p. 1742 p. 1743 p. 1744 p. 1745 p. 1746 p. 1747 p. 1748 p. 1749 p. 1750 p. 1751 p. 1752 p. 1753 p. 1754 p. 1755 p. 1756 p. 1757 p. 1758 p. 1759 p. 1760 p. 1761 p. 1762 p. 1763 p. 1764 p. 1765 p. 1766 p. 1767 p. 1768 p. 1769 p. 1770 p. 1771 p. 1772 p. 1773 p. 1774 p. 1775 p. 1776 p. 1777 p. 1778 p. 1779 p. 1780 p. 1781 p. 1782 p. 1783 p. 1784 p. 1785 p. 1786 p. 1787 p. 1788 p. 1789 p. 1790 p. 1791 p. 1792 p. 1793 p. 1794 p. 1795 p. 1796 p. 1797 p. 1798 p. 1799 p. 1800 p. 1801 p. 1802 p. 1803 p. 1804 p. 1805 p. 1806 p. 1807 p. 1808 p. 1809 p. 1810 p. 1811 p. 1812 p. 1813 p. 1814 p. 1815 p. 1816 p. 1817 p. 1818 p. 1819 p. 1820 p. 1821 p. 1822 p. 1823 p. 1824 p.

dicional hagiográfico?” ¿O hay quizá, por el contrario, una semejanza genuina y sorprendente con Tomás en el relato de Tocco, una veracidad esencial?

No tengo dudas de que Tocco tendía a una cierta exageración, y por la razón que acabo de sugerir. Pero, siendo cautos ante el sesgo medieval de alguien como Tocco, de hemos, al menos, ser tan precavidos ante nuestro propio sesgo moderno en el modo en el que tendemos a acercarnos al tema de la santidad y de las manifestaciones de la santidad. Descartar, sin más, por ello, como mera ficción o invención todas las historias relatadas por Tocco sería seguramente un error por nuestra parte y revelaría una falta de objetividad. Tocco sí era en modo alguno el único de su contemporaneos del Aquinate que daba testimonio a un amplio abanico de fenómenos místicos en la vida del santo.⁴⁰

Y por su parte, el Aquinate mismo no es reticente en ocasiones, a hablar de tales cosas. Pero, comparado con el silencio que pone en su obra en los aspectos más fundamentales de la vida espiritual, Santo Tomás dedica muy pocas epístolas acerca de los fenómenos extraordinarios. Al referirse a ciertos grandes maestros carmelitas del siglo XV, no sólo hasta el punto de hacer en algunas obras menores de su propia exhortación mística o contemplativa. Su mis-

⁴⁰ «Anteriormente Tocco mismo se entregó a escribir la vida del Aquinate, estaba ocupado al mismo tiempo en el trabajo más importante de su vida: la búsqueda de la intención de dar lugar al más importante testimonio posible a la canonización del Aquinate».

⁴¹ «Cuando los biógrafos modernos tratan sus visiones y milagros [...] según [principio] de Irving [...] lo fue en un gran inquietud y en un tremor de indecisión por lo tanto a través de los cambios imperantes de la crítica histórica para desentramar a para interpretarlos de modo que sean aceptables para un público contemporáneo» Véase: C. Irving, *The Structures and Symbols of Thomas Aquinas in Africa, Vision and Miracle*, New York, 2002, pp. 127-39.

⁴² Véase, por ejemplo, los comentarios que hace el autor, el hermano Reginald, y otros comentarios hechos por contemporáneos. Véase: F. R. (ed.), *The First Canonization Enquiry*, en *The Life of Saint Thomas Aquinas Hagiographical Documents*, pp. 112-126.

⁴³ El Aquinate habla, por ejemplo, de diferentes estados de éxtasis y visión mística en la *Summa Theologiae* II II, qq. 174 y 175.

nismo en ese sentido, tiene un carácter decisamente *obscuro*. Su preocupación más acuciante no es la comunicación de ciertos estados y estados espirituales y psicológicos, sino más bien el logro de una unión íntima y final con Dios, y el logro, también, de esa sabiduría que procede de conocimiento vivo de Dios.

7. HERMAN HESSE LEE AL AQUINATE

El logro de Aquinate se ha vuelto en la imaginación popular tan solemnemente monumental, y ciertamente casi anárquico, que su obra puede impresionar a una persona simplemente como un gran edificio de mármol, un ejemplo de respuestas una estructura cerrada de dogmatismo y tradición. Pero parece que Herman Hesse, una figura representativa del siglo XX, al encontrarse por vez primera con una de las obras más famosas de Aquinate, recibió una impresión más positiva. Hizo un relato de su experiencia en un poema, «Ensayo». Después de la lectura de la *Summa contra gentes*, «descubrí, por el caos del mundo que salía, y por lo que se denominaba el puero congenados, a dadas solo y amargas tonas y sonas entre lenos de amarga nostalgia». Hesse, tan pronto como empieza a aventurarse en la obra de Aquinate, se encuentra en un mundo que parece estar libre de todo conflicto y angustia, un reino sereno y sin complicaciones, un universo de luminosa claridad.

El poema es uno de una serie de poemas atribuidos a un poeta ficticio, una diáscala de *Leve* *Leve de un almanaque*. La claridad que la voz ofrece en el poema está mucho más cercana a la voz aligida y burocrática de un poeta como Hölderlin, que vive en el siglo XIX, que a la voz del joven y sereno Marianne de *Leve*. Hesse, conocido por haber tomado la libertad de atribuir varias abstracciones, le presta a *Leve* mismo, por supuesto, casi ningún tipo de la distancia objetiva que aún queda entre Hesse, el poeta vivo, y el autor ficticio de este poema. Véase *El juego de las abstracciones*, trad. de Mariano S. Luque, Madrid, Alianza, 2005 pp. 272-273.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 272.

Escribe

Cuantas veces en el templo entramos
de la Suma perfecta de Tomás de Aquino,
nos parecib de lejos saludarnos
el mundo de la dulce clara verdad madura.
Todo tan claro! La naturaleza, espíritu,
de Dios a Dios el hombre conformado,
la ley y el hombre prietos en las fórmulas,
todas unificadas en una sola p[er]fecta.⁶⁶

Aunque estos versos captan ciertamente algo de la atmósfera de *Contra Gentes*, el poema, hablando en general, no provee a una imagen adecuada de la obra del Aquinate. Lo de mundo de Aquinate. Más adelante, hacia el final de poema, se evoca brevemente una imagen — una imagen — del mundo dulce y dichoso que imagina que la gente «benedicida» como el Aquinate tenía el privilegio de habitar, gente, escribe:

que no y por que mienro y de mienro
y en su tiempo, era viv[er] un gozo
y su dicha se par[a] a la vida de un m[un]do.

Hay que decir al mismo tiempo que la descripción que aquí se da no tiene semejanza alguna con el mundo del siglo XIII, en el que nació y vivió durante casi 50 años Tomás de Aquino. Y también veera completamente al representar la experiencia cotidiana de Tomás como teólogo «en el campus» de la universidad de París. Mar e Dominique Chenu, con su precisión, opina nos advierte de que no debemos engañarnos con la imagen romántica de Tomás como un hombre tan «abstrado» y «soñador» como para quedar de hecho fuera de «los conflictos y peleas de

su siglo».⁶⁷ Chenu explica que ese mundo medieval era un mundo «donde una violencia de espíritu manifiesta (incluso entre los creyentes) — niens ficaba la aspereza de la conducta de la gente».⁶⁸

También los miembros de la propia familia inmediata de Tomás fueron ajenos a la violencia de ese período. Su propio hermano, Reginaldo, estuvo implicado en un complot en 1246 para asesinar al depuesto emperador Federico II. El intento fracasó y el joven fue consiguientemente atrapado y ejecutado.⁶⁹ Naturalmente, no debiera sorprender, por supuesto, encontrar «espíritus violentos» en el mundo de la política. Pero, en cualquier caso, la experiencia de Tomás de la vida universitaria como joven teólogo en París no fue demasiado diferente. Ciertamente uno o dos ejemplos de la vida en el campus de la época servirán para disipar de una vez por todas el escenario romántico y de vidas felices propuesto por el poema de Chenu y Chenu.

6. EL AQUINATE «EN EL CAMPUS»

Cuando Tomás llegó a París en 1252 se encontró en un ambiente que era definitivamente hostil a los tales predicadores, ese pequeño grupo de mendicantes revolucionarios que precisamente entonces estaban empezando a destruir de una gran influencia en la universidad. No hay que decir que el drama implicaba mucho más que una mera lucha por ciertos cargos o puestos académicos. Lo que Leaper dice que «prácticamente puede darse por hecho que un movimiento revolucionario que había surgido de la crítica de estado de cosas existente — no iba a ser normalmente tratado con gozo por los poderes representativos de,

⁶⁶ Ibid., p. 272.

⁶⁷ Ibid., p. 273.

⁶⁸ Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (Paris, 1957), p. 310.

⁶⁹ Véase Alfred Weyl, *Frater Thomas d'Aquin: His Life, Thought and Work* (Washington, 1948), p. 48. En el momento de la ejecución de su hermano, Reginaldo, estaba ya era miembro de la Orden de Predicadores.

orden existente. Y podría antearse que el antagonismo se fortalecía cuando el movimiento revolucionario ejerciese un encanto cada vez más potente sobre la generación más joven. Lo que asombrosamente es lo que hicieron las órdenes mendicantes.

A medida que pasaba el tiempo, el ambiente en la universidad se enfriaba tanto que en 1255 era peligroso para los frailes caminar por las calles. Lo más de una ocasión en la vecindad inmediata de conventos de San Jacques había disturbios y riñas estacionales. Y en la primavera de 1256, las cosas llegaron a tal punto que, según Humberto de Romans, en un momento se veía un fraile en público, era prohibido que una carpa agresiva lo rodease por todas partes y él no se liberaba de ser dos repugnantes de hiena y grito: «un ruido de grito, aullido de perros, rugido de osos, susurro de serpientes». Además, se veía de manera tan escandalosa de una multitud desde arriba sobre las encapuchadas cabezas de los frailes!

Así, naturalmente, al menos hasta donde sabemos. Lo más mismo no puede ninguna de esas formas de violencia física. Pero en una ocasión tuvo que resistir a repentina y gloriosa interrupción de una horrida en la grey, cuando estaba queriendo predicar. El alborotador un tal Guinot mientras hacía su gramática protesta, sujetaba un panfletito contra los frailes para que todos —viesen— denunciándolos en los términos más fuertes posibles como los peores avanzados del Anticristo. De ese modo, Lomas de Aquino vivió, como suele decirse, «tiempos interesantes».

En el ambiente de la universidad en estos años, no sorprende descubrir que en ocasiones Santo Lomas también estuviese sometido a un ataque intelectual severo y

determinado. En 1270, por ejemplo, fue acusado de contaminar su filosofía con el naturalismo. Y a causa de varias proposiciones sospechosas que estaban por entonces en circulación —que, erróneamente, se vinculaban a su pensamiento, estuvo abogando durante varios años a vivir bajo la amenaza de la censura pública, si no de la condena. Sin embargo, nuestro joven maestro como no parece que se tomó esto con calma. Nunca fue la clase de incorrectum que invita a la oposición o la controversia por sí mismas. Sin embargo, cuando se encontraba frente a quienes parecían oír una esquizofrénica mandreca en su pronunciación, Santo Lomas no dudaba en asumir el papel de un fiero abogado y de un vigoroso defensor de la verdad.

Una vez, por ejemplo, dirigiéndose a varios de sus adversarios parsonos declaró: «si alguien que se gloria del falso conocimiento se atreve a decir lo que acabas de escribir, me le voy a bailar en las espaldas o en compañía de novices que son incapaces de pagar materia a la escuela, sino de irle en el contra este error y se atreven». Y añadía: «aquellos que detener esa postura de ser coherentes que no entienden nada en absoluto y que no son siquiera dignos de discutir con aquellos a los que acasaron».²⁴

Los estudiantes de la obra del Aquinate pueden estar inclinados a ignorar esos detalles inquietantes de sus roturas como irrelevantes. Después de todo, cuando los volvemos a los escritos reales de Santo Lomas, el espíritu que encontramos allí, desde la línea parrafo a parrafo, es un

Véase M. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (Paris, 1959), p.

²⁴ *De unitate intellectus contra Averroistas*, 3, II, 434-41, citado en J. Vénar, *Thomas d'Aquin* (Paris, 1964), p. 4.

Ibid., 3, II, 315-17. Pueden encontrarse en la obra del Aquinate otros argumentos caóticos —indistintos de la voluta en el campo— pero con respecto a antagonistas. Lo que más caracteriza la reacción de Santo Lomas a los oponentes intelectuales, incluyó a aquellos que eran decididamente intransigentes: es una sorprendente apertura de espíritu a cualquier cosa que pudieran decir que era verdad. En otras palabras, interdicción: hablan de él como un hombre «maravillosamente amable» *contra modo benignus*.

²⁵ J. Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, New York, p. 64.

²⁶ Humberto de Romans, *Chart. G.P.* I, 311-12, n. 273, citado en Weisheipl, *Frater Thomas d'Aquino*, p. 93.

Este incidente ocurrió según en el domingo de Ramos del 6 de abril de 1256. Véase P. J. O'Reilly, *St. Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, Washington, 1996, pp. 71-2.

espíritu de gran calma y orden sereno. El mundo de pensamiento en el que nos encontramos podría parecer muy lejano de los «conflictos y tendencias» de un siglo pasado hace mucho tiempo. Pero esa serenidad de pensamiento que distingue tanto la obra del Aquinate, no se ha logrado ignorando en ningún sentido el desafío de su propio siglo. No: su visión teológica ha sido probada en los fuegos de la controversia histórica inmediata y esta aún más acreditada por ese hecho. Aludiendo de la misma gran obra de Santo Tomás a *Summa theologiae*, Josef Pieper escribe: «es, sin embargo, un hecho que una obra de tal amplitud, objetividad y claridad y profunda paz puede crecer a partir de una vida que lejos de ser preocupada, se consume en la lucha por una percepción de la realidad esencial del hombre». Y en el mismo libro, Pieper habla de la «tormenta y escandalosa tempestad de lucha y envidias en que tuvo que trabajar».⁷⁶

9. EL AQUINATE Y EL DIOS DESCONOCIDO

Esta gran calma que nos impresiona en cuanto leemos alguna de las obras de Aquinate, no es una calma nacida de un frío seipsumismo, sino, más bien, de una relación abierta, calmada y viva con todas las cosas. Creo que lo que el poeta alemán Rainer Maria Rilke dijo en una ocasión alabando al escultor Auguste Rodin, también puede decirse aquí y con la misma autoridad de reconocimiento en lo referente a la vida y obra del Aquinate:

No ha dejado nada en la incertidumbre. Ha hecho cosas y las ha puesto a su alrededor, cosas y más cosas, así, en torno a él, creció una realidad, una realidad muy calmada de cosas que le vinculaban con otras cosas más antiguas, hasta que el mismo parecía surgir de una dinastía de grandes

cosas; su silencio y su paciencia vienen de ahí, de su resistencia imperecedera a su época, de su superioridad sobre gentes que son mucho más móviles, demasiado vacilantes, que juegan demasiado con el equilibrio en el que él, casi inconscientemente, descansa.⁷⁷

De todas las obras del Aquinate, la que creo que comunica mejor esta sensación de gran calma es la *Summa contra Gentiles*. Página a página, el texto nos revela un universo de ideas ordenadas en el que, como afirma Pieper, «fuese en su poema, «saber y ciencia eran una sola cosa».⁷⁸ Pero a su vez, una obra de una manera impresionantemente tanto doctrinal como espiritual. No representa, por parte del Aquinate, un orgullo y complaciente asirse a los misterios de Dios. No: de hecho, la realidad es a contraria. Si se han reflexionado habiéndose hecho algo más que meramente «zambullirse» en *Contra Gentiles*, si hubiese perseverado en su lectura hasta el libro 4, capítulo 100, el ejemplo creo que se habría sorprendido con una percepción muy diferente de Aquinate. Porque desde el mismo principio del capítulo, Santo Tomás está preocupado por subrayar la limitación radical de todo conocimiento humano de Dios: «Niño el conocimiento por la fe «Job: «senara Tomás» con razón lo llama una pequeña gota».⁷⁹

Entonces la innegable asonandad que brilla en las primeras páginas de la obra del Aquinate, hay otra cualidad que resplandece igualmente, pero que es, en cierto modo, menos conocida, y es la *questio* abierta de su acercamiento a la realidad: su profunda humildad ante el misterio de las cosas. En sus escritos teológicos hay incluso, a veces, un cierto «fin vagabundo» en lo que respecta a las conclusiones, un modo de pensar sobre Dios y la realidad que es todo lo opuesto a un

Carta a Lou Andreu Salomé, 10 de agosto de 1963, en *Letters of Rainer Maria Rilke: 1892-1910*, New York, 1945, p. 123.

⁷⁶ Hinc, «Después de la lectura de la *Summa contra Gentiles*», p. 272.

⁷⁷ *Summa contra Gentiles*, L. 4, c. 1, Leonina, vol. 15, p. 4.

⁷⁸ J. Pieper, *The Silence of St. Thomas*, London, 1957, p. 12.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 10.

sistema cerrado.⁴⁰ Sobre este tema, Hans Urs von Balthasar escribe «a pesar de su deseo de aclarar, es un maestro en el arte de dejar abiertas las preguntas». Tomás despliega de hecho «una extraordinaria amplitud, flexibilidad y maravillosidad de perspectivas que permiten que automáticamente emerja el elemento aporético en su pensamiento».

Los creyentes cristianos de hoy apenas escuchan de los predicadores y los maestros hablar de la incomprehensibilidad de la naturaleza divina. Por eso la idea de que a altura de nuestro conocimiento humano de Dios se nos da una fuente excepcional de santidad, no es más que una mera «gota» en el océano del asombroso misterio de Dios, pero testamente invita a seguir avanzando. Para Santo Tomás en su obra, no interesa a menor vacación a poner en claridad y otra vez, la verdadera profundidad de nuestra «ignorancia». Podemos en la *Summa theologiae* decir «en un catecismo no se pagan los límites de la naturaleza de Dios tal como es en sí mismo».⁴¹ Y en el comentario *Super Boethium de trinitate* dice «con la última etapa de nuestro conocimiento, Dios es una mente conocida como desconocida».⁴²

Pudiera dar la impresión de que un lenguaje tan modesto sugiere que el Aquinate es de la opinión de que no podemos hacer afirmaciones verdaderas sobre la naturaleza de Dios. Pero en realidad, como señala Brian Davies, según Balthasar, Tomás podemos conocer muchas cosas sobre Dios «que es amoroso, bueno, poderoso, etc. En fin, que implica afirmar que «no podemos saber que es Dios».

Davies lo expresa así: «para comprender su posición, necesitamos entender que según él sabemos que es algo cuando lo podemos definir. Mas precisamente sabemos que es algo cuando podemos ubicarlo en términos de género

y especie».⁴³ Pero «ubicar» a Dios de ese modo, imaginar que podemos comprender a Dios como un científico comprende objetos de mundo conocido, sería un conocimiento que no merece la pena tener. *In deum definit est un deum fini.*

Por supuesto que Santo Tomás es bien consciente del maravilloso conocimiento que recibimos a través de él. Sin embargo, el aspecto que quiere destacar en lo referente a la incapacidad de nuestra mente para captar el inabarcable misterio de Dios es precisamente que está dispuesto en ocasiones a arriesgarse a sonar casi como un agnóstico. Obviamente, no por un instante ni da la plenitud de la revelación de Dios en Cristo. Pero lo que hace de esta revelación algo tan extraordinario es el hecho de que en su poder no hay simplemente un «apagado» de algunas propuestas para que nos aceptemos, sino una bien real Persona divina que se nos hace presente en todas las situaciones. Con respecto a «agnosticismo» de Santo Tomás, el dominico Victor White se pregunta «¿Santo Tomás era agnóstico?». Dice que no podemos conocer que es Dios en otros términos, sino a un desdado agnóstico solo. Y responde:

La posición de Santo Tomás difiere de la de los agnósticos modernos en que mientras que el agnóstico moderno dice simplemente «no sabemos, y el universo es un enigma misterioso», un tomista dice «no sabemos, pero sí sabemos que hay un misterio detrás de todo lo que no sabemos, y si no lo hubiese no habría siquiera un enigma. A este Dios-horizonte le llamamos Dios. Si no hubiese Dios no habría un universo que fuese misterioso y nadie que quedase desconcertado».⁴⁴

⁴⁰ Véase la introducción de Ericus Kerr sobre este punto de la obra de Aquinate en *After Aquinas: essays in Thomistic thought*, 1967, p. 10.

⁴¹ Hans Urs von Balthasar, «The knowledge of unknown Philosophy in Our Times», *Communio* 20 (1963) 173; citado en Kerr, *After Aquinas*, p. 15.

⁴² ST, q. 1 a. 10 ad 5.

⁴³ *Super Boethium de Trinitate*, I 2 ad 1, Leonina, vol. 50, p. 84.

⁴⁴ Véase Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, 1994, p. 1.

⁴⁵ Véase Victor White, *God the Unknown*, London, 1956, pp. 18-19. Añado que Santo Tomás estaba convencido unilateralmente en la desconocida de Dios en el misterio, no había podido ser considerado en espíritu de fe. Véase McAlister, «un pensamiento misterioso». McAlister dice «un misterio que se comprende mal como un acercamiento racionalista. El está de hecho comprometido en contando al ser ni a comprometerse en una capta-

Una gran parte de la fuerza contemplativa de la teología del Aquinate es la resolución con la que está determinado a explorar tan lejos como sea humanamente posible las profundidades de ese misterio y, sin embargo, al mismo tiempo, a reconocerse vencido al final, dominado por la pura maravilla de lo que contempla. En un momento de *Contra Gentiles* dice: «si contemplamos el misterio de la Encarnación seria y reverentemente, encontraremos ahí tal profundidad de sabiduría que nuestros conocimientos humanos quedan abrumados por ella... Por eso a todos los que consideran las cosas reverentemente, las razones para este misterio les parecen cada vez más maravillosas (*semper magis ac magis admirabiles*)».³⁰

0. EL COLAPSO, EL SILENCIO

En el mismo año de la vida del Aquinate, es que esriban más cercanos a él señalaban que estaba volviendo cada vez más asustado, cada vez más aborrido en la contemplación. Por supuesto, durante años, a Tomás le daban ataques de distracción. Pero esto fue algo bastante leve y efímero, y no tan intenso en intensidad. En completo, durante el canto del *Media vita*, su rostro estaba bañado en lágrimas. Y durante la misa aparecía en ocasiones completamente abrumado por el misterio que estaba celebrando. El domingo de Pascua de 1223, con un gran grupo de personas presentes en la misa, se notó que le venían fluyendo lágrimas y su éxtasis era tan profundo que en un momento tuvieron que acudir para que pudiese volver en sí y continuar con la celebración.³¹ El 6 de diciembre,

varios meses después, encontrándose de nuevo en raptó durante la misa, ocurrió algo: un suceso de gran verdad abrumador que iba a suponer un cambio en él para siempre.

«La impresión de que hubo dos aspectos en este suceso extraordinario, un aspecto «físico» y uno «místico». Según James Weisheipl, «la base física del suceso podría haber sido... un colapso agudo de las capacidades físicas y emocionales a causa de exceso de trabajo».³² Que una profunda experiencia mística pueda ir acompañada en ocasiones de un colapso físico completo o señala en cierta medida prematuro y misterioso como tan adecuado. Dice: «un hombre puede morir por un corazón demasiado débil a que Dios actúa en él tan vehementemente que es más de lo que puede soportar».³³ Y otra vez: «más de un hombre ha muerto de esto entregándose tan completamente a estas cosas maravillosas y grandes que su naturaleza no pudo resistirlo y se desahogó por el esfuerzo».³⁴

Se nos cuenta que tras la misa de esa mañana, el 6 de diciembre de 1223, Tomás se fue a instalarse en su celda. Nunca completó la *Summa*. Cuando su peque-

«lo largo de su vida, se vio a Santo Tomás llorar en la oración, un hecho que más bien contradice la idea del santo como un contemplativo frío y austero de la teología». Véase los testimonios de los obispos de Bernardi Gaji y también «testimonios» que van en la misma línea si bien investigados por algunos autores. Véase el artículo de Thomas Aquinas: *Biographical Summary*, pp. 94-97, 87-98 y 100. Sobre el asunto de las lágrimas, Tomás hizo una observación que parece que presiente el desarrollo de la profundidad de su experiencia contemplativa: «las lágrimas son causadas no solo por la gloria, sino también por una tierra fértil de las aflicciones, es decir, alimentando cuando una criatura se agita que da gran alegría en dolor». En este mundo, las lágrimas surgen de la unión con Dios. Véase *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4 ad 3.

³⁰ Véase Weisheipl, *St. Thomas Aquinas*, p. 323, sobre el drama por Weisheipl por la dual frase «místico en el campo». Véase mi artículo P. «Thomas of Aquino on Campus», *Fraser Thomas on An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, New York, 1984, pp. 135-59.

³¹ Véase Tauler, *Sermon 11 en Sermons*, trad., New York, 1985, p. 58.

³² Ibid.

ciación mística que no es en absoluto lo mismo que una experiencia mística. Véase H. McCabe, *God Still Matters*, London, 2005, p. 13.

³³ *Summa contra Gentiles*, L. 4, c. 54, *Lectiones*, vol. 15, p. 173.

³⁴ Véase Bernard Gaji, *The Life of St. Thomas Aquinas*, 28, p. 46. Y también William of Tocco, *Vita y Thomas Aquinas*, en *Thomas of Aquino: The Mystical Adjective* a la *Revue Thomiste* (1911-1937), p. 103. Muchas veces,

asistente fray Reginaldo, le pregunto: «Padre, vas a dejar esta gran obra». Tomás le respondió: «no puedo seguir. Todo me parece paja en comparación con lo que he visto y con lo que se me ha revelado».⁹¹

Santo Tomás —el «bonus theologus»— nos deja con una palabra ana e inesperada. Y la palabra es silencio. Esto no significa, por supuesto, que no tuviese más que decir. Simplemente significa que lo que él había vislumbrado en su exáxis estaba rotundamente fuera del alcance del pensamiento y el discurso humanos. Años antes, en un tratado sobre la Trinidad había escrito: «Dios es honrado por el silencio, no porque no podamos decir o conocer nada sobre él, sino porque sabemos que somos incapaces de comprenderle».

A la luz de los diversos textos e imágenes contenidos en el presente capítulo, no tengo ninguna duda de que Santo Tomás fue un gran intelectual y un gran —aunque discreto— místico. Estoy convencido de que esa es la razón por la que el «silencio» del que habla —e silencia— que *homo a Deo*— puede detectarse entre las líneas y las palabras de casi todo lo que escribió. Es siempre un silencio de atención a la Palabra de Dios, es silencio de la gracia que se escucha e silencio de solamente continuamente aumentando por la plenitud radiante de la verdad revelada en Cristo. Es un s-

lencio de obediencia voluntaria a la voluntad del Padre y al menor movimiento de las ondas del Espíritu. Es un silencio de amor, de comunión trinitaria, un silencio de intimidad y amistad constante, un silencio que denota precisamente lo opuesto a un mero monólogo intelectual. Es un silencio que —aunque contemplativo del hecho de que Dios está más allá de todos los pensamientos humanos, de todas las palabras humanas, no desecha ni siquiera por un momento las humildes palabras que usamos cuando tratamos de hablar de Dios. Es el silencio de una mente completamente en paz en la contemplación de la verdad y sin embargo siempre sin descanso, en búsqueda de una comprensión más profunda. Es un silencio que respira con aquella libertad de espíritu que procede de la contemplación de las cosas eternas, y sin embargo permanece sumido en cada instante en la tarea humana de momento. Es el silencio de un hombre que vive y sufre durante años en medio de las neas y corrientes turbulentas de la academia, y que sin embargo puede sentirse en el otro modo, a gusto y vivir una extraordinaria vida interior. Es el silencio de un místico en el campus.

ste relato —un artículo de Reginaldo con un final que pertenecía a historia a Bartolomé de Capua. Véase la primera investigación para la canonización en Nápoles, en D. Prummer y M.H. Laurent (eds.), *Fontes vitae S. Thomae* — en facsimiles adjuntos a *Veritas hominis* —, t. 1, p. 124. En el medievo, era un término común para el sentido literal de la Escritura. Como sugiere la imagen esculpida del arcángel librado y sin embargo de valor y gozoso —lo que, aunque Santo Tomás fue obligado al final a concederle la difícil abstracción del mundo de toda su vida, no —desentramar— como hizo a veces el principio de Aidan Staude en *The Silence of Thomas* de Bruno Forte, London, 2003, p. 10.

⁹¹ Según el relato de Guillermo de Tocco, Santo Tomás, hablando en una audiencia sobre la revelación que había recibido en el día anterior de diuinité de 1271, subrayó a sus amigos fray Reginaldo: «pugna al silencio impuesto por el silencio de no ser capaz de enseñar *aliquid aliterum*». Véase *Veritas amica* *Amicus de Aquino de* — *auscultante* de Lou 1163, p. 113.

⁹² *Super Berytum de Trinitate*, 2, 1, ad 6, *Lectiones*, vol. 15, p. 94.

Cuatro oraciones: la influencia de Humberto de Romans

1. INTRODUCCIÓN

De las muchas descripciones de la vida de Santo Tomás que nos han llegado, yo diría que, con mucho, las más conmovedoras y vividas son los relatos de sus últimas horas y días, y especialmente el relato inolvidable de sus últimas palabras que dijo antes de morir. Según Pedro de Monteban,¹ quien estaba presente en el monasterio de Novarova cuando Tomás murió, y que fue también uno de los testigos en la *Primer investigación para la canonización*. Santo Tomás soportó su enfermedad final «con la mayor paciencia» y «recibió los sacramentos de la Iglesia reverente y devotamente y especialmente el Cuerpo de Cristo». Además «en presencia de toda la comunidad de monjes y de muchos dominicos y frailes menores». Santo Tomás, aunque estaba claramente enfermo y moribundo, dijo muchas cosas buenas relativas a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Varias de estas «cosas» las encontramos registradas en algunas de las primeras biografías de Santo Tomás. He aquí, por ejemplo, el relato que nos da

¹ Véase «Primer investigación para la Canonización», XLIX, en *The life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, p. 19.
Ibid.

Bernardo Gui:

Sintiendo que sus fuerzas menguaban, pidió devoramente el santísimo cuerpo de Cristo, y cuando el abad acompañado por los monjes se lo trajo lo venero postrado en el suelo; débil de cuerpo, pero con su mente por así decir, corriendo enérgicamente al encuentro de su Señor. Y al preguntarle, como lo exige la disciplina de la Iglesia, si creía que este era realmente el cuerpo del Hijo de Dios que nació de la Virgen y fue colgado de la cruz por nuestra culpa y resucitó al tercer día, Tomás respondió con fuerza y devoción: «vigilante y derramando lágrimas: «Ver Jauventementement creyó y sé con la mayor certeza que este es realmente Dios y Hombre verdadero. Hijo del eterno Padre, nacido de la Virgen madre, el Señor Jesucristo. Creo y confieso esto sinceramente». Entonces, con lágrimas y devoción, recibió el sacramento mayor de vida. Pero antes (según el informe) dijo también estas palabras: «Oh precio de mi redención y alimento de mi peregrinaje te adoro. Por tu amor he estudiado y me he esmerado y manteniendo la vigilia. Te he predicado y enseñado. Nunca me dicho casualmente una palabra contra ti».

No es sorprendente que Santo Tomás exprese una creencia tan firme en la Presencia Real en este momento de su vida. Pero a aquellos lectores familiarizados solo con el lenguaje y el discurso in personal y escolástico del Aquinate les chocará el modo personal y directo con el que Tomás se dirige a Cristo en la Eucaristía. Aquí, el gran teólogo no está pensando especulativamente en abstracto, por así decir— sobre el misterio de la Eucaristía. No. Con una inmediatez extasiada

y contemplativa toda su atención está fijada, podemos decir en el Pan de Vida. Y habla en primera y directamente a Cristo que, cuando oímos sus palabras, estamos, en efecto, oyendo por casualidad a un santo en oración.

A lo largo de los siglos se le han atribuido a Santo Tomás otras oraciones que tienen la misma inmediatez y sencillez, y unas pocas han llegado a ser bastante bien conocidas. La oración antes del estudio, por ejemplo, pero en su mayor parte las *Piae preces*, las oraciones atribuidas al santo, han recibido relativamente poca atención.¹ Así pues, ¿cómo vamos a hoy su carácter real y su estilo? ¿Es posible que esas oraciones sean realmente obra de Aquinate?

Lo primero que hay que señalar es que las *Piae preces* no se encuentran en el catálogo oficial de las obras del Aquinate preparadas en el momento de su proceso de canonización. Este hecho pareciera que va en contra de su autenticidad. Pero el catálogo se ocupa solo de las que llama «obras» y no es obvio que breves plegarias encajen bajo esa particular etiqueta o categoría. La venerada oración *Adoro te devote* aunque ahora se acepta generalmente como uno de los logros más destacados de Aquinate también puede encontrarse en el catálogo de canonización. Y eso no carece de significación. Digo esto porque el *Adoro te* no se compuso como himno— como hoy tiende a creerse— sino más bien como una oración privada. Por eso tenemos una importante evidencia para sugerir que el Aquinate no fue en ningún caso reactivo a la composición de breves textos u oraciones devocionales a la manera de las *Piae preces*.

Ninguno de los manuscritos que atribuyen las *preces* a Tomás de Aquino es anterior al siglo XV. Sin embargo,

¹ Destacado entre estas *Thomas Aquinas in Foster de: Thomas Aquinas*, vol. 1 (1911), p. 205. Este relato de Bernardo Gui que incluye una reacción real dicha por Santo Tomás es mucho más elaborado que el relato registrado por Bruno de Montecassino. Fue escrito por una palabrera «astuta»— la traducción de tres reglas de los de Bernard Foster. El *Piae preces* aparece en la traducción Foster como por su causa. Véase la edición de Foster de *The Life of Saint Thomas Aquinas*, pp. 55-6.

² Pueden encontrarse las oraciones como en las ediciones de Bona como de Aquinate de la obra de Aquinate. Bona, ed. *Opera omnia*, pp. 584-5. Véase *Spicilegium Thomisticum*, vol. 2, *De re personalis*, pp. 185-6.

³ Véase Robert W. Smith, *Thomas Aquinas: Theology in the Adoro te devote*. Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Eucharist, ed. R. W. Smith y W. J. Verbeke, trans. C. Smith, *Among the Medieval Latinists*, Notre Dame, Indiana, 1998, pp. 157-76.

cuando las oraciones aparecen en forma manuscrita son casi siempre atribuidas al Aquinate y nunca a otro autor. Este hecho, en sí mismo, no es, por supuesto, una prueba definitiva de autenticidad. Es inevitablemente persisten las dudas de un tipo u otro en las mentes de los estudiosos en lo que respecta a la cuestión de la autenticidad. Pero merece la pena señalar aquí que un número impresionante de comentaristas a lo largo de los últimos cien años, no ha tenido dificultad en reconocer al Aquinate como el autor o probable autor de las *Piae preces*.

Otto Hermann Pesch, por ejemplo, comentando las *Piae preces* en 1948, subrayó sinceramente la pena estudiar los textos para ver cómo toda la teología de Tomás se refleja en una piedad vivida.⁶ Muchos años antes, el estudioso alemán A. D. Serrillanges, había publicado una traducción francesa de las *Piae preces* y al presentar la obra de él a su convicción de que las *preces* merecían ser agrupadas «bajo la alta forma» del Aquinate «la profundidad y estructura de estos escritos corresponden también con la doctrina, el estilo y el desenvolvimiento natural del pensamiento tomista que aque-
los escritores que están más familiarizados con las obras del Aquinate son aquellos que mejor pueden dudar de la marca del Aquinate».⁷

En años más recientes, las *Piae preces* han atraído la atención de la estudiosa alemana Lydia Maidl. Aunque bastante negativa en su valoración, Maidl era inconfundiblemente

abierto a la posibilidad de que el Aquinate pudiese ser realmente el autor de las *preces*. Sin embargo, por varias razones que más tarde, Maidl, se muestra mucho menos impresionada que A. D. Serrillanges por «la profundidad y estructura» de algunas de las oraciones. Los aspectos que presenta son estimulantes y de un interés muy considerable. Tendré la oportunidad, por tanto, de reflexionar sobre lo que esto tiene que decir cuando comentare las oraciones individuales.

Las *Piae preces* son obras de prosa, no de poesía. Pero en el latín original, hay a veces una cierta superficial desnudez del lenguaje, un cierto patetismo bromesco de pensamiento e imagen, una sensación tan marcada de la forma además del contenido. Que el estilo general no es distinto del de un buen verso. Y esa es una de las razones por las que la traducción de líneas y sangrados para sugerir algo de la controlada estructura y la energía rítmica de los textos originales.

Lo que ha impresionado mucho a los lectores del Aquinate a lo largo de los años es la resonancia de pensamiento y expresión de imagen e idea que parece que existe entre las oraciones atribuidas al Aquinate y la vision teológica que expresa en sus otras obras. Lydia Maidl, por ejemplo, llama la atención sobre el hecho de que los temas expresados en *Oratio mihi* (la oración para ordenar sabiamente la vida) son temas «caros al corazón de Tomás».⁸ Y continúa «las virtudes características de modo personal de vida de Tomás (obediencia, pobreza, castidad) y de su enseñanza sobre las virtudes son consideradas una por una». A pesar de ese impresionantemente reconocimiento, Maidl decide al final

⁶ Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin: seine und seiner Mitteleuropäer der Theologie*, Mainz (1948), pp. 10-11.

⁷ Véase A. D. Serrillanges, *Prayers of Saint Thomas of Aquin*, Paris, 1920, p. R. El dominicano, Louis Mandinneti, escribió bien más o menos en la misma época, expresó la misma confianza respecto a la cuestión de la autoría del Aquinate: «Les *Piae preces*, o colección de diversas oraciones atribuidas al doctor angélico, se presentan con condiciones de autenticidad muy aceptables» (véase Mandinneti y J. Devrez, *Hagiographie thomiste*, Paris, Beauchesne, 1921, p. xviii).

⁸ Véase Maidl, *Thomas von Aquin*, Freiburg (1914). Esta colección de textos del Aquinate, con un comentario de Maidl, fue introducida por Otto Hermann Pesch.

⁹ Ibid., pp. 90-1.

¹⁰ Ibid., pp. 96-7.

¹¹ Ibid., p. 97.

que el Aquinate probablemente no es el autor de *Concede mihi*, y tampoco es probable, en su opinión, que sea el autor de ninguna de las otras oraciones que se le atribuyen.

Entre las razones que presenta para justificar esta decisión resalta una en particular: «lingüísticamente —dice— todas estas oraciones se diferencian de mundo conceptual escolástico que Tomás usa en sus obras teológicas». Pero, ¿es esto un error? ¿estamos por ello obligados, en nombre de la serena erudición, a ir contra la usanza de la tradición y a quitar las oraciones de las manos del Aquinate —por así decir— entregando la propiedad y la autoría a algún dominico medieval anónimo?

A primera vista, podría parecer de sentido común esperar que las oraciones de un escolástico no abie como Tomás de Aquino estuviesen marcadas por el lenguaje distintivo de escolasticismo medieval. Y podría pensarse que no es menos natural esperar hallar en los sermones atribuidos al Aquinate la misma clara distinción lingüística. Pero, en el caso de los sermones, hay una notable ausencia de discurso escolástico, una tendencia a evitar el lenguaje académico que normalmente asociamos con la filosofía y la teología tomistas. Sobre este aspecto, Mark Robin Hinggiand dice: «Tomás apenas usa términos teológicos en sus sermones académicos. Parece haberlo hecho, dado que a mayor parte de se publican los habría entendido. Sin embargo, el lenguaje de Tomás en estos sermones es impresionantemente sencillo y simple: parece que no quería alocar, como hacían algunos de sus contemporáneos».¹²

Creo que lo que Hinggiand dice aquí respecto a los sermones puede aplicarse —con al menos la misma fuerza— a las *preces* atribuidas a Santo Tomás. En modo alguno deberíamos esperar que estas fuesen apañadas por la terminología

escolástica. Lo que podemos esperar, no obstante, es encontrar en las plegarias, oraciones y temas correspondientes a la visión central de la teología del Aquinate, temas caros a su corazón. Y esto es precisamente lo que descubrimos una y otra vez en las *Preces*.

2. LA INFLUENCIA DE HUMBERTO DE ROMANS

Pero, ¿y las fuentes que subyacen a las oraciones? ¿Es posible que desde dentro de la tradición destaque un autor que haya tenido una influencia particularmente reveladora en alguna de las *preces*? Precisamente sobre este tema —y a Mariet llama la atención sobre algo de gran interés— viene que ver con una fuente —una fuente inesperada— que está tras varias oraciones: una carta, una *epistola*, enviada a todos los frailes de la Orden dominicana durante la vida de Santo Tomás, y escrita por el Maestro de la Orden, Humberto de Romans.¹³ La alcance de la influencia de este texto sobre las oraciones es notable. En cuatro de las oraciones encontramos no solo expresiones breves, sino frases completas recogidas y asumidas en el texto posterior. De ahí que haya que preguntarse: ¿es probable que el Aquinate se hubiese dejado influir de este modo por su anciano y reverenciado contemporáneo?

Lo primero que hay que señalar al respecto es que el Aquinate, en sus diversos escritos, siempre estuvo abierto a dejarse influir por muchas y diferentes fuentes y voces. Una vez, en una homilía dada en París, sustrajo: «no deberíamos abrir nuestros oídos solo a una persona, sino a mucha gente». Y en la misma homilía, citó el Ecd 6, 34: «Acude a la reunión de los ancianos, ¿y si te encuentras a un sabio? ¡Júntate a él!». Por supuesto, es probable que estos «ancianos»

¹² Ibid., p. 92.

¹³ Véase M. R. Hinggiand, «Introduction» en *Thomas Aquinas: The Academic Sermons: The Fathers of the Church, Medieval Continuation*, vol. 2 (Washington, 2010), p. 13.

¹⁴ Véase *Letter of Humbert of Romans, Opus de vita regulari*, vol. 1, edición Marietti, Roma, 1954. Mariet expresa su agradecimiento a la fra. Marianne Schüssler por llamar su atención sobre la influencia de Humberto en las oraciones.

¹⁵ Véase el section 6: *Short Latin Sermon on the Preliminary after Epiphany*, en Thomas Aquinas: *The Academic Sermons*, p. 196.

no estén presentes *fuertemente*. Pero, al final, como explica Santo Tomás, eso no supone una diferencia: «s no tienes abundancia de gen e aut e tienes abundancia de textos».¹⁰

La *epistola* de Humberto de Romans no era un texto ordinario. No solo estaba bastante bien escrita, en un peculiar estilo epigramático, sino que poseía una profundidad de comprensión sobre el carácter de la vida y la observancia religiosas que ciertamente habrían inspirado a muchos de los jóvenes dominicos que la leyeron. La carta se envió a todas las provincias de la Orden en un momento en el que el Aquinate estaba en la retiro o a finales de la veintena. Naturalmente a esta distancia temporal es imposible saber exactamente qué impacto tuvo la carta en el joven teólogo. Pero lo que sabemos con certeza es que la carta tuvo una profunda influencia en el individuo que escribió las *preludes*. Y respecto a la identidad de este individuo una cosa era clara: fue un franc dominico y un dominico con dotes intelectuales manifiestas.¹¹

Entonces Santo Tomás el franc en cuestión. Maudl parece señalar algo revelador cuando dice que las oraciones representan lo que podría llamarse el «hecho de toda dominica original».¹² Lo que quiere decir con esto es que aunque las oraciones expresan peticiones que eran tan bien las del dominico Tomás de Aquino, al menos en términos generales, no cabe esperar encontrar las cuestiones que se

muevan personalmente y de un modo particular.¹³ Pero ¿es esto realmente así? Y tiene razón Maudl cuando continúa afirmando que ciertas «tendencias e imágenes vulgarizadoras (*vulgarisierende Tendenzen und Bilder*)» convergen en las oraciones que a menudo pueden encontrarse en una forma similar en Humberto, pero que Tomás no usa, ni siquiera en sus sermones?¹⁴

Para tratar de resolver esta cuestión será necesario examinar con cierto detalle las pocas oraciones que muestran una influencia inconfundible de Humberto. Hay cuatro:

1. *Concede michi orationem* para ordenar sabiduría en la propia vida.
2. *O Deus omnipotens*, oración para obtener las virtudes.
3. *Lauda glorioso benedictus* oración de alabanza.
4. *Te Deum totius congregationis* cántico para alcanzar el cielo.

Lo que Maudl llama «tendencias e imágenes vulgarizadoras» es a primera vista algo que no cabe esperar *apertamente* encontrar en los sermones de Santo Tomás. Pero ¿es eso así? El título de los sermones es verdad, es en su mayor parte un título muy controvertido y desapasionado. Pero hay ocasiones, y bastantes, en las que Santo Tomás en su preocupación por comunicar el mensaje del Evangelio, de a claro que el no es en modo alguno reticente a manifestar una cierta «tendencia vulgarizadora». En ocasiones de hecho no duda en emplear *exempla* e imágenes bastante vivas para ayudar a presentar la fuerza de ese mensaje. Un ejemplo que da es el del pie de un hombre que, de modo anormal, crecía más que el otro y, como resultado, requería atención médica. Lo que Santo Tomás trata

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ Las autoridades de la Orden se refieren en una de las oraciones atribuidas al Aquinate. El autor se refiere a María como la madre especial de la Orden, y el hecho de que siempre se le atribuya al Aquinate se presume que la Orden a la que se refiere es la Orden dominicana, y que el autor es un franc dominico y la identificación de la autora dominicana proviene de un manuscrito que luce Humberto de Romans, quien dice de María como la patrona especial de la Orden del Bienaventurado. Véase *Epistola*, p. 32. Véase también la madre especial de esta Orden que existe para alabar, bendecir y predicar a su hijo, desarrollando, promoviendo y perfeccionando la Orden. Véase *Super constitutionem fratrum Bernardinorum*, XI, de esta *oppositio*, vol. 2, ed. Marietti, Roma, 1936, p. 136.

¹² Lydia Maudl, *Thomas von Aquin*, p. 91.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

En este asunto, Tomás era quizá agudizado conscientemente el ejemplo de Humberto de Romans, que llegó a compilar una colección de *exempla* para uno de sus predicadores. Véase *de dominica: Selected Writings*, p. 113.

de mostrar es que, para crecer e instruirse, el desarrollo de la mente humana no debe atascarse sino que debe seguir el ritmo del resto del crecimiento de la persona. Pero la imagen elegida hay que decirlo, es ciertamente inesperada.

En otra ocasión a mitad de un sermón predicado el 1 de diciembre de 1269 Santo Tomás, incapaz de ocultar su frustración por el hecho de que se predicasen herejías en el lugar en el que vivía, o sin querer disimularla, abandona subitamente su acostumbrada calma y su impersonal modo de expresión y habla así y claro: «en la primera persona del singular «sobre ciertos asuntos me admiró *miror de quibusdam*). Una vez se dijo que era malo que las herejías se predicasen en Lumbardia pero hoy se predicán en esta misma casa!¹²³

Las «tendencias e imágenes vulgarizadoras» que Lydia Madrid afirma que se encuentran en las *Prædicationes* convencen de que la obra probablemente no es del Aquinate. Pero ¿qué quiere decir exactamente con esta frase particular «*vulgarisierende Tendenzen und Bilder*»? — hace falta decir, por supuesto, que las *prædicationes* separan un carácter diferente del de cualquiera de las otras obras atribuidas al Aquinate. Las oraciones son, por su misma naturaleza, más sencillas y más personales de un modo inmediato y más personales que, por ejemplo, un tratado académico o un sermón público. Según esto, el carácter personal de las *prædicationes* mismas no puede tenerse como un rasgo que vaya contra la autoría posible/probable de Aquinate. Si tal fuese el caso uno se vería forzado a negar autenticidad al carácter personal y muy ilusamente alusión de la breve pero inolvidable oración que el Aquinate hace a Cristo justo antes de su muerte.

¹²³ *Summa Theologiae, secundum viam magistri Egidii, S. Iohannis Aquinatis, Opera Omnia, Bona, vol. 6, 1883, n. 1 (1980) p. 34c.*

¹²⁴ *Veritas contra falsum, ad id. 4 secundum viam magistri Egidii, S. Iohannis Aquinatis, Opera Omnia, Bona, vol. 6, 1883, n. 1 (1980) p. 34c.*

El texto original, en una de las cuatro *Prædicationes* que nos interesan aquí, puede encontrarse en el «apendice» final de este libro. Lo que sigue es una nueva traducción de las cuatro oraciones con un comentario extenso de cada una de ellas. Por supuesto, hay otras *Prædicationes* atribuidas a Aquinate — algunas de ellas notables por derecho propio — pero en este capítulo prestaremos atención exclusivamente a las cuatro oraciones ya mencionadas.

1. Oración para el sabio ordenamiento de la propia vida

Oh Dios misericordioso,
concédeme
que las cosas que te placen,
a ti
las desee yo ardientemente
las investigue prudentemente,
las reconozca verdaderamente
y las lleve a su término perfecto.
Para tu gloria
y gloria de tu nombre,
ordena mi vida
y haz
que conozca
lo que quieres que haga
y profuame
a ti gratias
que es adecuado
y necesario
para el bien de mi alma.
Que mi camino, Señor,
sea tuyo por entero,
honroso y perfecto,
que no me quiebre
ni en la prosperidad

¹²⁵ A inglés, dice el terminus *veritas*. Nosotros la vertemos a un inglés en distribución de las oraciones he seguido la edición de autor, así como el texto latino del Aquinate (N. del T.).

ni en la adversidad
 de modo que, en la prosperidad te dé gracias
 y en la adversidad
 te sirva con paciencia,
 ni exultado
 en aquella
 ni abatido en ésta
 Que no me regocije
 en nada
 a menos que me lleve a ti,
 ni me entristezca
 por nada
 a menos que me aleje de ti.
 Que no desee
 placer
 o cosa desagradar
 a nadie más que a ti.
 Que todas las cosas pasajeras
 queden sin valor para mí
 a causa de ti,
 y que todas las cosas
 que son eternas
 me sean queridas,
 y al fin
 sobre todas las cosas
 Que tu amor
 sea mi
 me sea tedioso,
 y que no desee nada
 aparte de ti.
 Que todo trabajo
 que haga por ti
 me sea deleitoso. Señor
 y todo repose
 que no descanse
 en la presencia
 me sea tedioso.
 Fortifícame en Dios
 dirigir mi corazón a ti
 frecuentemente

y déjame
 afligirme por mi fracaso
 con propósito de emienda
 Hazme clemente
 humilde sin pretensiones
 alegre sin frivolidad
 fuerte sin abatimiento
 maduro sin pesadez
 pronto sin levadura
 veraz sin duplicidad
 Permite-me temer
 sin desesperación
 y esperar en ti
 sin presunción.
 Haz que corrija a mi prójimo
 sin hipocresía, y
 sin orgullo
 y sé que
 te obedezco
 con la paz y el ejemplo
 que seas obediente
 sin contradicción.
 paciente sin mortificación.
 Dame un corazón como el tuyo, un corazón vigilante
 al que ningún pensamiento carnal
 pueda alejar de ti.
 Dame un corazón fuerte
 que ningún dolor humano
 pueda nunca envilecer.
 Dame un corazón victorioso
 al que ninguna tribulación
 pueda triunfar.
 Dame un corazón libre
 al que ninguna violenta tentación
 pueda esclavizar.
 Dame un corazón honesto
 al que ninguna perversa intención
 pueda torcer.
 Concédeme, Señor,
 diligencia para conocerte,
 diligencia para buscarte

sabiduría para encontrarte
 conversacion que te plazca
 perseverancia para esperarte con fidelidad,
 y confianza para abrazarte finalmente.
 Concédeme que
 como penitencia
 me afligido con tus penas,
 en el camino de la gracia
 use de tus beneficios,
 y como gloria, disfrute
 de tus gozos en la patria.
 Amén.

Oración para el sabio ordenamiento de la propia vida. Comentario

A. La búsqueda de la sabiduría

Esta es, sin duda, la más bella de las cuatro oraciones que vamos a considerar. Desde la primera frase a la última manifiesta una tranquilidad y, sin embargo, urgente determinación: tanto de la mente como del corazón, a entregar todo a Dios. La oración parece un hombre que pide el corazón puesto vivo de Dios. Pero, aunque es una oración claramente compuesta por un intelecto, la sabiduría que se busca no es un mero conocimiento intelectual. Es más bien esa sabiduría de espíritu que afecta a cada aspecto de la vida, tanto interior como exterior.

Ordena mi vida
 y haz
 que conozca
 lo que quieres que haga
 y ayúdame
 a lograr
 lo que es adecuado
 y necesario
 para el bien de mi alma.

Si se me pudiese que eligiera una frase de esta oración que destacase típica del Aquinates, sin duda yo seleccionaría la siguiente: «*ordina vitam meam*» (pon orden en mi vida). Lo que la oración pide es, sobre todo, el don de sabiduría. Y una convicción fundamental de Santo Tomás es que es este es el don o capacidad especial de hombre sabio para poner las cosas en orden: «*sapienti est ordinare*».¹ Para Tomás, como teólogo y filósofo, el verdaderamente sabio es la persona que conoce a Dios como la «Causa suprema» y puede, en consecuencia, a la luz de ese conocimiento, ver y comprender otras «causas» en relación unas con otras y con Dios, y así empezar a poner las cosas en orden.² Sin embargo, en lo que respecta a la «causa» del conocimiento sobrenatural, esta capacidad humana se logra solamente mediante el «*auxilio*» humano. Tomás repite una y otra vez que es siempre un don de «*gracia*». Y explica, sin duda, la llamada «*inmensa*» y «*incomunicable*» de los fragmentos y frases de petición.

Dado que en ocasiones la oración cristiana toma la forma de petición de ayuda a Dios y a veces incluso de súplica de la asistencia divina, puede caricaturizarse fácilmente como una forma de comportamiento humano que sirve una actividad que, en cierto modo, socava la dignidad de la persona humana. Pero el autor de esta oración particular, aunque en manera alguna sea reticente a revelar la profundidad de su necesidad de gracia, se pone ante nosotros y se pone ante Dios con una inequívoca fuerza de presencia y fuerza de carácter. Creo que algo de ese carácter

¹ Tomás, en su comentario a la *Ética* de Nicómaco, 1141a. El dilema de si el filósofo al comenzar de su *Metafísica*, es asimismo el hombre sabio, depende de la razón de caso es que la sabiduría es la perfección o «*primo mobile*» cuyo carácterístico es conocer el orden.

² Véase S. 1a 2a 2ae, Thomas R. Fitzpatrick, se acepta la enseñanza aristotélica de que la sabiduría es el conocimiento de la causa suprema y la totalidad más fundamental y que sus actividades principales son contemplar esta totalidad, hacer juicios sobre de naturaleza esencial y práctica a la luz de esa contemplación, y «*poner las cosas en orden*». Véase el *Appendix 4* en *Summa theologiae* Black Paris Edition, vol. 45, pp. 200-1.

se revela en sus adentros fuertes y radiantes que elige cuando describe en un momento determinado de la oración, la clase de persona que desearía llegar a ser sobre todas las cosas con la ayuda de Dios, es decir, vigilante, noble, invicto, libre y honesto.

Dame, dulcísimo Dios, un corazón vigilante
a que ningún pensamiento curioso
pueda alejar de ti.
Dame un corazón noble
que ningún deseo indigno
pueda nunca envilecer.
Dame un corazón invicto
al que ninguna tribulación
pueda fatigar.
Dame un corazón libre
al que ninguna violenta tentación
pueda esclavizar.
Dame un corazón honesto
al que ninguna perversa intención
pueda aferrarse.

Cuando estas cinco breves peticiones son tomadas como un todo, no sólo se ve un devoto hombre de oración, sino también de alguien bien educado en el mismo momento del corazón humano, tanto paralizado con sus yertes y vicios, sus debilidades y sus heridas, sus miedos y anhelos, y su irreprimible capacidad para la grandeza. Lo que el autor desea son sólo los dones de Dios, pero parece que lo que le importa aún más que la vida misma es el Autor de la vida. La sección de la oración que comienza con la frase «que no me regocije en nada a menos que me lleve a ti» es cincuenta a este respecto. Aquí, las declaraciones insistentes de deseo, repetidas una y otra vez, denotan una pasión contemplativa que, en mi opinión, es tan radical en su urgencia y anhelo como la del gran teólogo y poeta místico San Juan de la Cruz. El autor dice, por ejemplo:

Que todas las cosas pasajeras
queden sin valor para mí
a causa de ti,
y que todas las cosas
que son tuyas
me sean queridas,
y tú, Dios,
sobre todas las cosas.

Lo que inmediatamente me viene a la mente cuando leo estas oraciones, es la famosa réplica que Santo Tomás hizo a la voz que oyó que le hablaba desde el cuartujo en Nápoles: «Tomás, has escrito bien de mí, que recompensa quienes que te de por tu trabajo». Y la respuesta: «mi amor te, Domine». «Séñor, nada sino a ti». Merece ser leído este «nada» — *nil* — junto a: «nada, nada, nada» del mismo español. Cuando se presta esa atención a las direcciones, contemplativa a Dios era la única en lo más mínimo, por su pequeño, la capacidad humana de vivir una vida humana completa. Por el contrario, hace que la vida sea más completa, más satisfactoria, pero para el autor se la razón es que «importa más incluso que la vida misma es el Autor de la vida». Y esta es la razón por la que la oración y el acto segundo hablando del trabajo y el descanso hablamos en relación con Dios.

La cuestión del trabajo es, por supuesto, discutida en otra parte por Santo Tomás. En la *Summa* trata de las «ubicaciones» que se ponen respecto a asuntos afirma que «la naturaleza del carácter llevado de la contemplación» en el que «no hay esfuerzo bajo la carga» y uno, por consiguiente, puede disfrutar una vida «informada por la salvación» en la vida activa. «Todo trabajo es claramente «tedioso» (*taedium*) «trabajamos bajo una gran carga de necesidad» y no encontramos descanso». Santo Tomás, discrepa de esta idea e insiste en que el trabajo no debe que ser experimentado

¹⁷ Véase *Albert and Thomas: Selected Writings*, p. 265.

¹⁸ ST II-II q.45, a.3, obi. 3.

siempre como algo «amargo». Puede transformarse desde dolor por la gracia de la sabiduría porque la santidad a propiamente entendida no es solo para la contemplación, sino que es una actitud necesaria y también en la vida para la vida activa, para la vida del trabajo.

Dice «de esa oración de la sabiduría sobre los actos humanos no se sigue amargura o trabajo: actos buenos la amargura se trunca en dulzura y en trabajar en descanso». Un comentario, pero significativo, de esta enseñanza puede darse hacia al final de la oración que pide la sabiduría «que todo trabajo que haga por ti me sea deleitoso. Señor y todo reposo que no descanse en ti, presenciar me sea reposo».

Cuando, después, la oración se acerca a la conclusión, hay una notable repetición de las palabras «tu» y «mío». Mente y corazón están centrados en Dios y solo en Dios. Y si eso no ya era obvio antes en la oración, ahora « vuelve exactamente clarísimo » la mente que esta tras la oración es una mente en continua búsqueda del conocimiento de Dios, una mente enamorada de Dios.

y accede al Señor.
 inteligencia para conocerle,
 diligencia para buscarle,
 sabiduría para encontrarle
 conversación que te plazca,
 perseverancia para esperarle con fidelidad
 y corazonza para finalmente abrazarle.

B. La cuestión de la autoridad

En su libro, *Mald*, como se ha señalado antes, habla de «asuntos que conmovieron a Sanio Tomás personalmente y de un modo particular» y añade que no debíamos esperar encontrar evidencia de esos asuntos precisos en «las oraciones» ya que, en su opinión, las *prece* fueron, con toda proba-

En su totalidad, compuestas por un autor o autores dominicanos anónimos que nos son desconocidos. Como esta oración merece la pena señalar—se en pasajes tales de las oraciones que en su mayoría delatan la influencia de Humberto, son pasajes que tocan directamente cuestiones o «asuntos» que tienen un interés muy particular y personal para Tomás—primero, la búsqueda apasionada del conocimiento de Dios, segundo, el talento, en la vida cotidiana y recusa, de encontrar el justo medio, y, tercero, el anhelo del corazón y la mente por alcanzar los gozos del cielo, el deseo de la vida eterna. Me parece que el autor de las oraciones es un hombre claramente te cuidadoso y cultivado en lo que respecta a los pasajes que decide incorporar a su texto. Nada de la florida retórica de Humberto, por ejemplo, tiene cabida en las oraciones.¹⁰ En vez de esos pasajes que el autor se ego «tomar prestados» de la *Epístola* son una excepción pasajes de una manifiesta sabiduría y una fuerza y belleza indudables.

Tomemos, por ejemplo, la siguiente exhortación breve de la *Epístola* en la que H. Herbert, con elocuencia simple pero impresionantemente exhorta a sus hermanos a buscar el crecimiento vital de Dios en la medida en que este es en vuestro poder. Esforzaos siempre por tener una mente que conozca a Dios, una voluntad que ame a Dios, un entusiasmo que le busque, una sabiduría que le encuentre, una conversación que le plazca, una perseverancia que le acompañe, una fe que le sostenga, una esperanza que le anime, una caridad que le purifique. La autor de *La vida en la oración* para pedir el sabio ordenamiento de la vida, da a su exhortación de predicador a forma de una petición vibrante incorporando en su texto casi todas las imágenes

[illegible]

Amphibien de Komarov. *Spisok prazn. imen* V. I. Ispova de lista regular, vol. 1. Murietti ed. Turin, 1956, p. 30

de Humberto. Lo que podría chocarnos hoy pues parece realmente una forma de plagio, en la Edad Media era una práctica considerada totalmente aceptable. Tomas, en una de sus homilias, anima a los que le escuchan a «recoger las flores» *carpere flores* de tantos maestros como sea posible. Y puede que hubiese estado más que feliz por ello, al considerar las palabras e ideas de la carta de Humberto como una cosecha a la espera ser recogida.

La poeta cae en una ocasión, reflexionando sobre este tema, pero pensando en particular en el caso del poeta sibayo. «¿no le pertenecen legítimamente a un poeta todos los logros de sus predecesores y contemporáneos? Por qué debería dejar de recoger las flores donde las encuentra? Si, alacendando vuestras las riquezas de los otros traemos algo grande al ser».³²

Uno de los deseos fundamentales, expresado tanto en la oración para el oficio de la *Concede mihi* como en la oración por las virtudes (*O, Deus omnipotens*) es el deseo de lograr un modo de vida que evite los extremos necesarios y se mantenga en un saludable medio, lo que tradicionalmente se ha denominado «equilibrado medio». En la *Summa theologiae*, Santo Tomas dice «el bien de la virtud, tanto intelectual como moral, consiste en el medio en conformidad con una regla».³³ Y así cuando las personas se van a los extremos hay una distancia respecto a la regla o medida «lo cual sucede o bien porque excede la medida o bien porque no la alcanza».³⁴

En la *Epistola* de Humberto encontramos una constante insistencia en la importancia de actuar en la vida y en la vida del alma el justo medio. Dice «en todas vuestras acciones, huid de los extremos y manteneos siempre en el

medio (*semper in medio vos tenete*)».³⁵ Luego, a modo de ilustración de lo que quiere decir, continúa diciendo «hermanos míos, sed humildes sin fingimiento, maduros sin pesadez, prontos sin levadura, temerosos sin desesperación, esperanzados sin presunción, alegres sin trivialidad, pacientes sin mutinación». El pasaje es tan claramente revelador y es una ilustración tan aguda y fina de justo medio y está expresado de un modo tan sucinto por Humberto, que no sorprende que el autor de *Concede mihi* se sintiese atraído a incorporar casi palabra por palabra en su oración.

En este contexto merece citarse otro breve pasaje de la oración *Manibesta*, una vez más, un profundo deseo de encontrar en el medio de todos los placeres y presiones de la vida el justo medio «que mi camino, señor, sea equo por entero, honesto y perfecto, que no me quiebres ni en la prosperidad ni en la adversidad, de modo que en la prosperidad te de gracias y en la adversidad te sirva con paciencia». La idea de como trata de mejor modo en la adversidad y la prosperidad es referido en varias ocasiones en la *Epistola*. Humberto dice, por ejemplo «que mi camino hacia Dios vaya tanto por la adversidad como por la prosperidad, de modo que puedas ser humilde y agradecido en las éxilas y paciente en los problemas y en la mala suerte».³⁶

Así pues, por lo que respecta a la cuestión de la «prosperidad» y la «adversidad» la influencia de Humberto de Romans está clara. Pero el autor de la oración no se contenta simplemente con asumir varias frases y repetirlas sin al menos un esfuerzo modesto de transformadas. En este caso, lo que hace no es, por así decirlo, desarrollar o cambiar la idea, sino más bien expresar esa idea en un nuevo y controlado patrón de palabras. Escribiste en efecto, una nueva frase completa en sí misma, con su propia y distinta cadencia.

³² Peter Abelard, *Sermon on the First Sunday after Epiphany*, *Stress Sermons*, en Appendixes hermeneutici, Opera omnia ab Henrico Patrizio, II, 1, p. 32. Trad. por Harold Bloom en *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford, 1973, p. 52.

³³ ST II-II q. 64, a. 4 ad 1.

³⁴ ST II-II q. 64, a.

³⁵ *Epistola beati Humberti*, LIII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 37.

³⁶ Ibid.

³⁷ Humbert of Romans, *The Religious View and Virtues*, p. 63. El texto latino original está en *Epistola beati Humberti*, LXXIII, p. 74; véase también *Epistola*, X, p. 25.

cia y ritmo, y que posee algo de la cualidad de un poema en prosa. La frase se abre con una fuerte exclamación: «que en camino señor, sea tuvo por entero» («in mea Domine tu te tutta sit»), y acaba retirándose brevemente a «prospera» y «adversa» con dos frases soberbiamente equi-distantes: «ut in illis non extollar, et in istis non deprimar» («no exaltado en aquella, ni abatido en ésta»).

Una pista clara de que el autor de la oración que estamos considerando no es, como se ha sugerido, un anónimo escultor dominicano, sino más bien el Aquinate mismo, es el hecho de que se puede encontrar una referencia explícita al tema de la adversidad y la prosperidad en uno de los sermones auténticos de Santo Tomás. Allí, con palabras que nos recuerdan las palabras arcaicas en la oración, Tomás habla de aquellos que están «tristes en tiempo de prosperidad, pero murmurar en tiempo de adversidad» («qui sunt tristi tempore prosperitatis, et murmurant tempore adversitatis»)¹⁷. En el mismo sermón, Tomás habla también de «resultado añejo» que puede seguirse cuando no se mantiene una perspectiva apropiada sobre la vida tanto en los buenos tiempos como en los malos: «puede decirse suceder —señala— que a veces un hombre pueda poner un freno en su boca en tiempo de prosperidad, pero en tiempo de adversidad blasfeme y murmure».¹⁸

Así pues, ¿qué hemos de concluir? Hay razones, a la luz de la investigación presentada hasta ahora en este capítulo para creer que Tomás de Aquino es realmente el autor o al menos el autor probable de *Concede michi*. Diferentes lectores llegarán inevitablemente a diferentes conclusiones, pero mi propia convicción es que va a encontrar razones suficientes para hacer esta afirmación.

Y también hay algo más. Poco después de haber completado mi investigación sobre este asunto, y de escribir es-

tas páginas, me tropieza con un elemento vital de información respecto a la autoría del Aquinate de la oración que teóricamente confirma mi convicción de que el Aquinate es realmente el autor probable de esta profunda y bella oración. Lo que descubrí es que *Concede michi*, la oración para el sabio ordenamiento, fue incluida en la primera *Vida* de Aquinate, escrita por su contemporáneo dominicano Guillermo de Tocco,¹⁹ y fue atribuida a Santo Tomás.²⁰ Este detalle —manifiestamente importante— no fue conocido por los estudiosos hasta 1996, cuando Claire Le Brun-Gouanvic publicó una nueva edición académica de la *Vida*.²¹ Y eso significa, presumiblemente, que incluso una investigadora tan distinguida como Lyda Maidl, cuando trabajaba en su libro, no había conocido la nueva información relativa a la oración de Aquinate. Su obra se publicó dos años antes, en 1994.²²

Por lo que respecta a la edición académica de la *Vida*, Irfel dice: «uno de los resultados más interesantes de mi trabajo es haber establecido la evidencia sobre la base de una cuidadosa lectura, pero también, para cuatro versiones sucesivas de texto, que Guillermo de Tocco se extendió hasta el último momento, es decir hasta la canonización de Tomás

¹⁷ Véase también a Aquinate habla de malici de su vida en Nápoles. Véase el diccionario de sermónes de Santo Tomás en el primer libro de consideraciones como nuestra fuente de información principal sobre Tomás de Aquino.

¹⁸ Véase también a Claire Le Brun-Gouanvic, *Opera omnia Thomae de Aquino de sancto Iacopo de Tocco*, 29, p. 156. Los dos manuscritos originales que incluyen la oración «Concede michi» atribuida al Aquinate se encuentran en Albi y en París. Véase también a Claire Le Brun-Gouanvic, *Opera omnia Thomae de Aquino de sancto Iacopo de Tocco*, 29, p. 156. Véase también a Claire Le Brun-Gouanvic, *Opera omnia Thomae de Aquino de sancto Iacopo de Tocco*, 29, p. 156. Véase también a Claire Le Brun-Gouanvic, *Opera omnia Thomae de Aquino de sancto Iacopo de Tocco*, 29, p. 156.

¹⁹ La edición de Claire Le Brun-Gouanvic comenzó como una tesis doctoral presentada en la universidad de Montreal en 1988. Antes de ser aceptada para la edición más autorizada disponible era la publicada por Leobon que *Numerus* en 1912. Véase *Patris sancti Thomae de Aquino*, p. 71.

²⁰ Antes que nada, obviamente, que Maidl no era consciente de la investigación reciente de Claire Le Brun es el hecho de que la versión de *Concede michi* incluida en su libro difiere en varios aspectos respecto a la versión de la oración que Guillermo de Tocco incluyó en su *Vida* y atribuyó a Santo Tomás.

¹⁷ *Sax urbs est verum in the text of the Birth of the Blessed Virgin Mary*. *Bulla*, vol. 6, 37 b, p. 3.

¹⁸ *Ibid.*

el 18 de julio de 1323». La cuarta versión según Torrell, «incluye numerosos añadidos que han permanecido inéditos hasta ahora». Uno de estos «añadidos» es la oración *Concede michi*.⁴⁶ Dada la inclusión de la oración en la *Vita* de «oculto», parece ahora prácticamente cierto que el *Concede michi* es realmente una obra de Tomás. Y si ese es el caso, revela algo de enorme interés: una estrofa manifiesta de fray Tomás de Aquino por su contemporáneo mayor, el emperador de Roma. Hablando en general, cuando los expertos discuten la cuestión de las fuentes de Aquino, la tendencia es centrar la atención en figuras de pasado lejano, en autores como Aristóteles y San Agustín. Pero aquí lo que está en juego es una influencia mucho más cercana a su tiempo: la sabia y humilde *Epistola* del Bienaventurado Humberto.⁴⁷

J.P. Torrell, *St. Thomas Aquinas: The Person and His Work*, vol. I, p. xvi.

⁴⁶ El «añadido» que le interesa de modo particular a Torrell y a muchos otros estudiosos es la presencia en la *Vita* de Tomás de un «añadido» que se atribuye al «Adamo te deservit» (el hecho de su inclusión por parte de los *editores* refuerza enormemente la atribución de esta obra al Aquinate. Desafortunadamente, sin embargo, poco o ninguna atención se ha prestado a la inclusión por error de «añadidos» a la oración *Concede michi*, que es el espíritu de Le Beau y muestra la atribución de esta oración a Santo Tomás genera una ambigüedad terminológica que se ve a la luz del *Adamo te deservit* (véase *Thomas Aquinas: The Person and His Work*, 53-4, p. 156).

⁴⁷ Este «preludio» puede que no señale la única manera en la que la obra de Tomás revela la influencia de Humberto de Romans. En esta *Epistola* ha sugerido que el breve prólogo de Santo Tomás a la *Summa Theologiae* fue directamente influido por un texto de Humberto: «In hoc libro de doctrinae affectionum... Humberto adverte al lector por el bien de sus oyentes que entre la innata vehemencia que se le reparte que delirante repetición... Tomás, de igual modo, en su *Prólogo*, declara que la repetición ocurre en su pensamiento y en su corazón en las fuentes de sus oyentes» (cfr. J. Boyle, *Living History: A History of Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, 1990, pp. 11-2). Le agradezco a John M. Donaghy, OP, que me haya hecho ver en la cuestión de este pasaje de la obra de Boyle.

La oración *Concede michi* es una oración que pide la sabiduría y el sabio ordenamiento. «Pero ¿dónde podemos encontrar la sabiduría?», pregunta Tomás en uno de sus sermones. Y responde: «Primero, en un *magister* o en gente que sea más sabia que tú. Por eso dice en Deut. 32:7. «Pregunta a tu padre», es decir a un *magister*. «Porque igual que un padre te ha engendrado físicamente, un *magister* te engendra espiritualmente».⁴⁸ Uno de los consejos particularmente sabios que el Beato Humberto ofrece a sus hermanos franciscanos predicadores, en la *Epistola*, es «buscar oportunidades para la razón recta» (*Quatuor sunt rationes quatuor*).⁴⁹ Parece que fray Tomás se tomó a pecho este consejo y fue después un paso más allá. Si la evidencia que hemos reunido hasta ahora no es equivocada, Tomás decidió componer para la devoción su propia «obra en secreto» inspirada en un alto grado por la sabiduría de su reverenciado contemporáneo, el Beato Humberto de Romans.

(2) Oración para obtener las virtudes

Oh Dios,
tú que todo lo puedes
todo lo sabes
sin principio ni fin,
dador
y conservador de las virtudes,
dignate establecerme
sobre el firme fundamento de la fe,
y estar protegido
por el insuperable escudo de la esperanza

⁴⁸ *Quatuor sunt rationes quatuor* (under after *Epistola*, cfr. *Thomas Aquinas: The Person and His Work*, 53-4, p. 156). Véase Boyle, *Living History*, p. 130. Merece la pena señalar que Santo Tomás personalmente a fuentes de Romans. Ambos están muy presentes en el capítulo general de la *Vita* de Valencia en el 1329.

⁴⁹ *Epistola beati Humberti*, X.I.1. *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 50.

y estar adornado
 con el vestido nupcial de la caridad.
 Dame la gracia de,
 por la justicia,
 estar sujeto a ti,
 por la prudencia
 evitar los engaños del diablo,
 por la templanza
 atenerme a tu medio
 por la fortaleza
 tener con paciencia la adversidad
 y verme en bien
 que no tengo, y la gracia
 de buscarlo diligentemente
 en quienes lo tienen.
 Que me acuse
 honestamente del mal de culpa
 que haya hecho
 y soporte con calma
 el mal de pena
 que venga sobre mí
 y que yo vea
 el bien de mi prójimo,
 sino que siempre dé gracias
 por tus bienes.
 Que siempre sea disciplinado
 en el vestir,
 en el modo de caminar,
 y en los gestos que atice.
 Contén mi lengua
 del hablar ocioso,
 impide que mis pies
 corran,
 cierra mis ojos
 a la mirada errabunda
 protege mis oídos
 de los rumores.
 Baja mi mirada con humildad
 eleva mi mente
 a las cosas celestes,

déjame desdenar todo lo transitorio
 y anhelarte sólo a ti.
 Concédeme que
 donse mi carne,
 purifique mi conciencia,
 honre a los santos,
 se alabe dignamente,
 progrese en el bien,
 y termine su vida de buenas obras
 con una muerte santa.
 Pluma en mi. Señor.
 Las virtudes
 para que pueda ser
 devoto en las cosas divinas,
 prudente en las cosas humanas
 y casto
 para nadie
 en el cuidado de mi propio cuerpo.
 Concédeme, Señor,
 fervor en la contrición,
 integridad en la comunión,
 una perfecta reparación.
 Dignate ordenar
 mi comportamiento
 mediante una buena vida
 para que pueda hacer lo que está bien
 y lo que sea meritorio
 para mí
 y sea un ejemplo para otros.
 Concédeme que nunca sea
 precipitado
 al emprender tareas
 o perecerse
 para evitarlas
 no sea que trate de comenzar cosas
 demasiado pronto
 o trate de abandonarlas
 antes de que hayan sido completadas.
 Amén.

Una lectura cuidadosa de la Oración para las Virtudes revela claramente una cosa: su autor es un tomista entregado a la escolástica, que escribe en el espíritu de Santo Tomás o, quizá más probablemente, Santo Tomás mismo. Ciertamente este punto está bien fundado. Porque por — que respecta a escolasticismo, aunque las palabras de la oración sean claras y directas, no están recargadas con terminología escolástica, aun cuando lo que puede llamarse la «arquitectura» de la oración, su estructura interna, sea manifiestamente escolástica de parte a parte.

A. Virtudes mayores y menores

Puede ser útil dividir la oración en tres secciones: primero, una sección sobre las virtudes principales, después «de Dios, lo que nos da y quedes» hasta «estar con paciencia la adversidad» luego una sección relativa a evitar el mal y hacer el bien (después «como el bien» hasta «una muerte santa» y finalmente una breve sección relativa a «saber ordenar bien» de la propia vida, tanto interior como exterior, desde «plan a en mi Señor» hasta «hayan sido completadas»).

La oración se abre dirigiéndose a Dios, «que todo lo puede y que lo sabe» e «Dios es principio y fin» que solo es «dador y conservador de las virtudes». Las cosas que se piden son en primer lugar las tres virtudes teológicas de fe, esperanza y caridad y en segundo lugar las cuatro virtudes cardinales de justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Las gracias, que el autor enumera aquí con la templanza y la fortaleza, traen inmediatamente a la mente dos necesidades o preocupaciones particulares que se señalaron antes en la Oración para el Sabio Ordenamiento, a saber: mediante la templanza, «atenerse al justo medio» y mediante la fortaleza, «soportar con paciencia la adversidad». Esta sección introductoria se distingue por una

claridad de expresión casi científica y por una simetría de forma.

En la segunda sección, la palabra clave es «bien» o «*bonum*». Se abre con una oración que pide la gracia para usar bien las cosas buenas de la vida y concluye con una oración por el «progreso en el bien» y para «terminar una vida de buenas obras con una muerte santa». La palabra «*bonum*», en esta sección, se encuentra en varias formas diferentes, y dos veces se pone en contraste con la palabra «mal» o «*malum*». La oración había en primer lugar del «*malum culpae*» el mal de la culpa o la ofensa y luego pasa a hablar de «*malum poenae*» el mal de la pena o del castigo. Puesto que en el contexto de la oración este último término se refiere al castigo divino, surge la pregunta en que sentido puede decirse que el castigo de Dios es «mal». Santo Tomás al escribir la *Summa* ofrece una respuesta meditada. Y en el proceso, usa a la misma expresión «*malum poenae*», distinguiéndolo del «*malum culpae*». Dice «de Dios, en verdad, nos parece sobrevenir el mal de pena *malum poenae*, que no es mal absoluto sino mal relativo y bien absoluto».¹⁰

La sección tercera y final está bien estructurada que las dos secciones precedentes, pero se refiere directamente en un momento a la «vida buena» «*bonam vitam*», y da voz también a algunos deseos simples y prácticos relativos a alcanzar la sabiduría en la vida cotidiana. En esta tercera sección se subraya la importancia de la virtud de la penitencia, con una exactitud clara y escolástica. Las «tres partes» de la penitencia que Santo Tomás declara en la *Summa* que son esencia es para el Sacramento «contrición», «confesión» y «reparación» están incluidas en la oración y están ubicadas exactamente en el mismo orden que en la *Summa*.¹¹

¹⁰ ST I, q. 92.
¹¹ ST III, q. 90, aa. 1 y 2.

fervor en la contrición,
integridad en la confesión,
y una perfecta reparación.

Pero, es Santo Tomás el probable autor de la Oración por las Virtudes, la estructura alemana –vía Maidl– que está dispuesta a reconocer que en la oración «se trata un tema que pertenece a las preocupaciones centrales de Tomás» se niega sin embargo a finar contra la probable autoría de Aquinate. Dice «la oración carece de la claridad y la amplitud de Tomás tanto en el contenido como en el lenguaje»⁵². Si comparamos la calidad y el esquema general de la oración que estamos considerando con los de la Oración para el Sabio Ordenamiento, aquella está, sin duda, mucho menos estrictamente ordenada, es menos «necesitable» quizá, que esta. Dicho esto, sin embargo, la Oración por las Virtudes «(*O Deus omnipotens*)» tiene un merito considerable, su propia expresión honesta de deseo de orden correcto y la virtud, su propia conciencia sabio del camino a la perfección. Y añadido a esto, a menos que este título sea vocado, frase tras frase e imagen tras imagen se lee y suena al Aquinate.

Una característica notable de la Oración por las Virtudes es la simplicidad de su tratamiento. No se hace referencia alguna a las tres Personas de la Santísima Trinidad. En vez de eso, se dirige a Dios simplemente como «Dios» o «Señor». En otra parte, en algunas de las otras oraciones atribuidas a Santo Tomás, encontramos que se invoca a la Trinidad y en ocasiones, de manera muy poderosa. Así en *Adoro te devote*, por ejemplo, la oración de principio a fin se dirige a Jesucristo. Y sabemos que *Adoro te* fue incluida por Socco en su *Vida* de Santo Tomás. Pero, en esa

misma obra, Socco incluyó también *Concede michi* (la oración para el Sabio Ordenamiento, que no hace referencia a ninguna de las tres personas de la Trinidad). Pareciera por ello, que Tomás se contentaba, en la oración, con dirigirse a Dios simplemente como «Dios» o de dirigirse a Dios como una o todas las Personas de la Trinidad. Señalo esto aquí, porque en ocasiones, Lutz a Maidl, parece ignorar la ausencia de referencia explícita, en las *Præces*, a la Santísima Trinidad como un rasgo que va contra la probabilidad de que el Aquinate sea el autor.⁵³

Al comienzo de la tercera sección de la oración se hace una petición de aquellas virtudes que permitirán a nuestro autor ser «devoto en oraciones divinas» y «prudente en asuntos humanos». La petición afecta a uno de los aspectos más exigentes de la vida espiritual. ¿Cómo es posible equilibrar en la práctica una atención incondicional a las cosas de Dios y al mismo tiempo una atención responsable y devota a las cosas de esta tierra? En la oración se da un enorme peso al primero de estos dos objetivos. No solo leemos «eleva mi mente a las cosas celestiales» sino también «dejarle desdenar todo lo transitorio y arbelarte sólo a ti».

El lenguaje de la oración, en este punto, puede sonar como un lenguaje demasiado extremado para que haya sido usado por el Aquinate. Pero, de hecho, corresponde casi exactamente con el lenguaje que Santo Tomás emplea en otra parte.⁵⁴ He aquí, por ejemplo, un pasaje representativo de uno de sus sermones «apliquémonos a la renuncia de las cosas terrenas y al amor de las cosas celestiales de tal modo que desdénemos la vida mundana y abracemos la vida celestial» que pasemos del trabajo al descanso, del mundo

⁵² Véase ibid., pp. 91-2.

⁵³ El hecho de que en ocasiones Santo Tomás aparentemente exprese «desprezo por este mundo» lo disculpa convenientemente Torrell en relación a la fundamentación para una soberanía trinitaria de las cosas de Tomás. Véase J. Torrell, *Santo Tomás: Aquinate*, vol. I, pp. 24-5. Y sobre esta cuestión véase también las páginas 227-8, 234-5 y 236.

⁵⁴ L. Maidl, *Thomae vera Aquino*, p. 92.

a la gloria».⁵⁶ Cuando, en la Oración por las Virtudes se enumeran los nombres de las cuatro virtudes cardinales, una tras otra, la primera de ellas se introduce así: «dame la gracia de, por caridad, estar sujeto a...». La mirada está puesta solo en Dios. De modo semejante, en la *Summa*, cuando se presentan las cuatro virtudes cardinales, se habla de ellas como las «virtudes purgativas» «virtudes de las que están en camino teniendo a la semejanza divina».⁵⁷ En otras palabras, es su carácter *contemplativo* el que recibe el mayor énfasis.

Entonces, la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, se desentende de todas las cosas humanas, y dirige solo el pensamiento de la alma a Dios. La templanza abunda, ya no cuando pertenece a la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo, la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores, y la justicia hace que el alma convenga totalmente según el camino de su propósito.⁵⁸

Lo que aquí se describe es una forma radical de ascetismo cristiano: una disciplina contemplativa no por odio al mundo u odio al cuerpo, sino por un anhelo profundo e insaciable de «las cosas de Dios». Y es ese mismo anhelo el que explica el fuerte impulso hacia el desapego y el autocontrol evidentes en la oración.

⁵⁶ *Celesti et terram mundum*, *Version on the First Inhabitants of Eden*, en Thomas Aquinas, *The Aquinas Sermons*, p. 84. Este pasaje particular no se encuentra ni en Marietti ni en Buss, pero está incluido en el texto Leoniano provisional preparado por El Baraillon. Agradecemos a Adriano (Hoy 12) que me haya proporcionado el texto Leoniano.

⁵⁷ *La prima*, 45.

⁵⁸ Este texto, reproducido refleja una división platónica de la virtud algi que Tomás copió por Maunoir. Este pasaje, sin embargo, no representa en modo alguno la visión completa de Tomás de las virtudes «divinas». Véase V. Boland, *St Thomas Aquinas*, London, 2007, pp. 197-200.

B. La influencia de Humberto de Romans

En la segunda sección de la oración vemos: «que nuncie mi carne y purifique mi conciencia». Y de nuevo: «que siempre sea disciplinado en el vestir y en el modo de caminar y en los gestos que se leen. Contén mi lengua del hablar ocioso. Impide que mis pies corran. Cierra mis ojos a la mirada errabunda, protege mis oídos de los rumores. Llévame a mi mirada con humildad, eleva mi mente a las cosas celestiales». Cada una de estas imágenes de ascetismo radical puede rastrearse en la *Epistola* de Humberto. De hecho, todas o casi todas ellas pueden encontrarse juntas en un párrafo particular.⁵⁹ El autor de la Oración por las Virtudes como el autor de la Oración para el Salmo Oración entio, que está obviamente muy impresionado por la carta de Humberto y por partes de la misma en particular. La identificación clara de este hecho es que la primera parte de la oración de acción no es más que una abstracción de Humberto transformada en una oración.

En este punto, sin embargo, hay que hacerse una pregunta: ¿es probable que las referencias al vestido y al comportamiento, a los andares y a los gestos, etc. se pueden restringirse directamente a la *Epistola*? Estas imágenes, estas preocupaciones, se encuentran incluidas en una Oración por la Virtud compuesta por un teólogo especulativo como el Aquinate. Resulta que la respuesta a esta pregunta es un «sí» muy cauteloso. Santo Tomás, en la *Summa*, deja claro que la cuestión de qué es atractivo en el movimiento y en el comportamiento, el trabajo en que uno vive, por ejemplo, es el modo en que uno camina, son asuntos de importancia menor pero real, cosas que merece la pena considerar por ello, en el contexto de la virtud. «Hay, afirma

⁵⁹ *Epistola beati Humberti*, LV. *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 38. Véase también p. 39.

⁶⁰ *Epistola* dice: *Anima non ferenda respondere appetere, sed, iuvanda per attritionem salutare*. *Epistola*, LV, p. 38. Y la crase de la *Epistola* dice: «... ad nihil ut dominum in quibus sunt impientes appetere».

una virtud que se ocupa del orden de los movimientos exteriores».¹¹¹ y hay también «una virtud que modera el ornato exterior».¹¹²

Los movimientos externos son signos de la disposición interna según se dice en *cap. 9*:¹¹³ «el estado del hombre su obra su modo de actuar nos hablan de su personalidad». Y San Ambrosio dice: «... que el estado de la mente se conoce en la compostura del cuerpo y que el movimiento del cuerpo es una voz del alma».¹¹⁴

El modo en que nos presentamos en sociedad, el modo en que elegimos caminar, vestir, de ningún modo tiene implicación de alguna manera, aunque sea poco, en la gente con la que vivimos. Según este modo que los modos de comportamiento y vestimenta son a un nivel, signos de nuestra compostura interior hacia los demás, «mas se trata que su moderación sirva para la ayuda de las virtudes». Y en este contexto, lo más había de las virtudes en particular, primero, la virtud de «la amistad y la caridad» y, segundo, «la virtud de la verdad, por la cual nos mostramos en las palabras y en las acciones, como si nos interconviene».

Las dos virtudes aquí mencionadas están claramente relacionadas con lo que San Ambrosio denomina en la oración «asuntos humanos» *humana*. Antes, en estas mismas páginas, señale como se da un enorme peso en la oración a las «cuestiones divinas» *divina* y a un modo de vida que haría posible la contemplación de las «cosas celestiales». Pero en varias de las peticiones se muestra una preocupación por el prójimo. Así leemos, por ejemplo, «que no envidie el bien de mi prójimo» y «que se haga lo que

está bien y no que sea metronio para mí y sea un empleo para otros».

Uno de los rasgos distintivos de la oración es el generoso número de virtudes a las que de hecho se refiere en las diferentes fases, aunque no siempre se mencionen explícitamente por su nombre. Son la devoción, la perseverancia, la abstracción, el desapego, la humildad, el arrepentimiento, la sabiduría, la gratitud, la ascesis, la prudencia, la templanza, la fortaleza y las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. Uno queda francamente sorprendido al encontrar una lista tan extensa y diversa en una sola oración y al encontrarlas descritas en un lenguaje que es claro e inequívocamente toruista. Puesto que el *Ambrosio* sea el autor real de esta oración es no, pero al menos una cosa es innegable: el lenguaje es su lenguaje, el contenido es su contenido. Y hay que señalar una cosa más: el texto que estamos considerando es una oración, no un tratado teológico. Por eso, no podemos esperar que tenga todo el abanico de pensamiento y expresión que existe en una larga obra teológica. Sin embargo, dicho esto, está claro que el contenido que compuso esta oración deseó incluir en ella tan muchas alusiones a las virtudes humanas como fuera posible, una decena que puede finalmente haberse ensayo demasiado el formato simple y modesto de la oración.

Si consideramos los diferentes vínculos y semejanzas que existen entre las dos oraciones que hemos considerado hasta ahora, la Oración por las Virtudes y la Oración para el Sabio Ordenamiento, e incluso entre estas que es más inmediatamente digno de atención es que ambas oraciones están influenciadas por el mismo texto de Hierónimo de Roma. Y no solo influenciadas. Ambas oraciones contienen frases enteras y fragmentos «prestados» de la misma *Episto*

¹¹¹ ST, II-II q. 168, a. 1, *ad contram*.

¹¹² ST, II-II q. 168, a. 2, *ad 1*.

¹¹³ ST, II-II q. 168, a. 2, *ad 1*.

¹¹⁴ Sobre la virtud de la amistad, véase ST, II-II q. 114, a. 1.

¹¹⁵ ST, II-II q. 168, a. 1, *ad 3*.

¹¹⁶ La preocupación por el bien del prójimo se hace incluso más explícita en el texto de la oración que se menciona de la oración por las virtudes. Allí se dice: «... no como que es bien que se haga, pueda compartirlo generosamente». En el mismo texto, véase «*Episto*» en *Epistolae theologiae*, vol. 2, ed. Marietti, p. 288.

44. Creo que este hecho apunta hacia la probabilidad, o al menos a la misma posibilidad real, de que fuese el mismo autor medieval, el trinitario dominico, quien compuso ambas oraciones. Y dado que ahora sabemos que la Oración para el Santo Ordenamiento *Concede mihi* fue casi con certeza obra de Juan Mas, directamente atribuida a él en la vida de su contemporáneo Guillermo de Lucca, no pareciera poco razonable concluir que él, Juan Mas, es también el autor probable de la Oración por las Virtudes.

(3) Oración de alabanza y acción de gracias

Te alabo,
te glorifico y te bendigo,
Dios mío,
por los inmensos
beneficios que me has hecho a mí
que soy indigno.
Alabo
tu clemencia,
que me espera siempre
y tu dulzura
con la aspereza de castigo.
Alabo
tu piedad
que me llama,
tu benignidad
que me recibe
tu misericordia,
que perdona mis pecados.
Alabo
tu bondad que me da
más de lo que merezco
y tu paciencia
que no recuerda
las injurias pasadas.
Alabo tu humildad
que me consuela

tu paciencia
que me protege.
tu clemencia que me conserva
tu verdad
que me recompensa.
Que ante
Dios mío, de tu inefable generosidad?
Porque tú amas al que vive,
recibes al que regresa,
Ayudas al que titubea,
Alegras al que desespera,
consuelas al que se agota,
Armas al que lucha,
coronas al que triunfa.
No rechazas al pecador tras la penitencia
y no olvidas mis eternos pecados.
Nos libras de muchos peligros
y amorosas muertes vezaron para la penitencia.
Nos acunas con los castigos,
y nos seduces con las misericordias.
Nos corriges con flagelaciones
nos guardas con el auxilio de los ángeles.
Cosas temporales,
nos sirves, cosas eternas nos reservas.
Nos exhortas con la dignidad de la creación.
Nos invitas
con la clemencia de la redención. Nos prometes
el premio de la recompensa.
Por todas estas cosas
no basta mi alabanza.
Doy gracias sin embargo,
a tu Majestad
por la abundancia de tu inmensa bondad,
para que siempre incrementes tu gracia en mí,
y conserves ese incremento,
y recompenses lo que has conservado.
Amén

Oración de alabanza y acción de gracias. Comentario

La escritura de esta oración de alabanza fue directamente inspirada por dos breves pasajes de la carta de Humberto. Ambos textos se refieren, en primer lugar, a la soberanequidad majestosa y beneza de la naturaleza de Dios y a las «innumerables bendiciones» que todos nosotros hemos recibido de Dios.

Porque Dios mismo ilumina nuestros corazones con su sabiduría, los gobierna con su ternura, los aumenta con su diadema, nos reduce con su belleza, los transforma con su poder, los une con su caridad, los atrae con sus promesas, los educa con sus flagelos, los atemoriza con amenazas y los ablanda con sus favores.⁶⁰

Con estos pensamientos en mente, Humberto anima a sus hermanas como a él a que se entreguen, con todo su corazón, en «servir a, honrar y alabarle». Y el mismo mensaje se repite de nuevo en otra parte de la carta:

Adoremus el poder de Dios, maravillemos de su sabiduría, amemos su ternura, deseemos su belleza, seámos atraídos por su diadema, veneremos su eternidad, imitemos su humildad, descubramos su grandezza, atañemos su perfección, esperemos en su misericordia, temamos su justicia.⁶¹

Lo que escuchamos o leemos en este pasaje de Humberto es, por supuesto, el lenguaje de la exhortación, y es muy bello. Pero en cuanto el discurso del predicador toma la forma de una oración, el resultado es una obra cautivadora de un modo mucho más inmediato y mucho más personal. De repente, las palabras parecen encenderse con una

nueva llama de intimidad: una nueva sensación de deuda con Dios por su constante bondad y compasión.

Aado
tu clemencia,
que me espera siempre
y tu dulzura
con la apariencia de castigo
Aado
tu piedad
que me anima,
tu benignidad
que me recibe
tu misericordia
que perdona mis pecados

En diferentes momentos de la oración, el autor no duda en reconocer sus propias faltas anteriores, sus «pecados» e «injusticias pasadas». Pero este humilde reconocimiento no es en modo alguno el objeto principal de la oración. De hecho, el efecto de su reconocimiento es subrayar una y otra vez la profundidad de la extraordinaria bondad y generosidad de Dios. La oración revela los diversos modos en los que Dios interviene a lo largo del tiempo para ayudar e instruir a la humanidad caída: una instrucción que no hace falta decir que no siempre es fácil. Es verdad, por supuesto, que somos una y otra vez «atraídos con promesas» y «benditos de muchos pecados». Pero hay que decir que también somos «corregidos con flagelos» y «asustados con castigos». Lydia Maidi señala extraordinariamente que «Dios, en lo que respecta a esta oración, procede pedagógicamente en su dirección de mando y la humanidad, algo que entorpece encarecidamente Tomás cuando escribe sobre la historia de la salvación».⁶²

⁶⁰ *Epistola beati Humberti*, II, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 34.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 30.

⁶³ L. Maidi, *Thomas von Aquin*, p. 309. Mundos y amenazas, dice Tomás en su sermón *Beati gemi*, son el modo que Dios tiene de alejarnos del pecado para llevarnos a la caridad. Afirma que «es necesario para nosotros que limpiemos con tijeras. Y una vez más el hecho de que Dios nos corrija es un signo de amor». *Sermo in die Festi of St Martin*, Bona, vol. 6, p. 41 s.

Una gran parte del atractivo de la oración en el *carmin original*, es la repetida concordanza de los finales de frase, un rasgo de estilo que revela el talento de su autor. Y algo de austeridad por la rima caudal puede verse también en *La Divina omnipotens*, la Oración por las Virgines. A este modo de escritura, a esta forma estilizada de prosa, los medievales la llamaban *ars rithmica*.¹ Sabían que la escritura tenía tres formas principales y no solamente dos: prosa y verso. Como veremos hoy, las tres formas eran «la prosaica», «la metrica» y la «ritmica».² El objeto de «la rithmica» estaba cerca, de algún modo, del de la poesía. Se «formó para el oído de los oídos del oyente» y consistía en una serie repetitiva de «finales de frase», una suerte de prosa tensa y lúbrica. Por supuesto, nada o casi nada de esto puede expresarse en una traducción directa. Y es una pena. La elevación que estos «finales» repetidos da a la oración puede verse al verse en el siguiente párrafo representativo:

<i>In enim vocas fugientem.</i>	Ponque tú vienes al que huye
<i>suscepi reverentem.</i>	recibes al que te revera
<i>adjuvas tribulantem.</i>	ayudas al que tribula
<i>rectifias desperantem.</i>	acabras al que desespera,
<i>stimulas negligentem.</i>	exasoras al negligente
<i>armas peritientem.</i>	armas al que lucha.
<i>coronas triumphantem.</i>	coronas al que triunfa.

La oración da una impresión de maravilla por la energía del amor de Dios y, junto a eso, una sensación de abrumadora gratitud. Es un canto de alabanza, un salmo de la Nueva Alianza.

(4) Oración para alcanzar el cielo

A ti oh Dios de toda consolación
que no ves en nosotros
más que tus dones,
te rogamos
para que te dignes darnos, tras el término de esta vida
el conocimiento
de la Verdad Primera,
y el gozo de tu divina majestad.
Remanetissem perennem,
da a mi cuerpo también
la belleza de la claridad,
disposición de
la carne hacia el espíritu,
disposición para la santidad
y el don de
una forma de la impasibilidad.
Jón, junto a estas
una abundancia de riquezas
un torrente de deidades
una confluencia de bienes
para que pueda alegrarme
en tu consuelo
sobre mí
en un lugar en donde adorar
debajo de mí,
en la glorificación del cuerpo y el alma
dentro de mí,
en la deleitable compañía de ángeles y hombres
junto a mí.
Clementísimo Padre,
siguientemente,
que mi carne
alcance la iluminación de la sabiduría,
mi deseo
el cumplimiento de su anhelo,
mi voluntad
la gloria del triunfo.

¹ Véase, J. Murray, *Elements of the Middle Ages: A History in Documents* (New York: 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

² Ésta fue la opinión que expresó el autor del siglo XI. Véase *ibid.*, p. 59.

manifestación de la verdad» la satisfacción de la *mente*. La oración solicita una satisfacción comparable de las dos tornas más básicas de pasión humana tal como las entienden e Aquino y la tradición escolástica: pasión *concupiscibilis* que tiene que ver con el deseo, y pasión *irascibilis* que tiene que ver con la resistencia de espíritu.⁷³

En la *Summa Theologiae* Santo Tomás explica que nuestra inclinación a buscar lo que nos gusta «no que es adecuado según los sentidos» consiste en la pasión concupiscible.⁷⁴ La pasión irascible, en contraste, es activa cuando nos encontramos frente a un desafío que es «bien arduo o bien amenazante, y tratamos de superar tal desafío» ha hecho de «que se usen en la oración los dos términos técnicos para la pasión del deseo y para la de la resistencia espiritual, «concupiscibilis» e «irascibilis» subraya el carácter abso-

lutamente escolástico de la oración de esta pequeña oración «Querido Santo Padre, ayúdame, que tu mente alcance la iluminación de la sabiduría, no deseo concupiscibilis» es el cumplimiento de su anhelo, en valiente *irascibilis* la gloria del triunfo».⁷⁵

Con respecto al cuerpo, la oración pide cuatro dones maravillosos: «el esplendor de la *caritas*», la prontitud para la *agilitas*, la penetración de la *subtilitas*, la fuerza de la *impasibilidad*. Estos cuatro dones o *fortes* (fuerzas) del cuerpo por ficción están incluidos en la *Epistola* pero en realidad confirmamos que Santo Tomás se refiere a ellos en una obra compuesta cuando aún era un hombre joven. Y se refiere a ellas de nuevo en sus *Lecciones sobre Mateo*. La maravillosa *claritas* del cuerpo transfigurado señalará una clara

satisfacción de la promesa hecha en el Libro de la Sabiduría 3: «en el día del juicio los virtuosos resplandecerán, y se propagarán como el fuego en un rastrojo, y de la promesa hecha en Mateo 13:43: «entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre».⁷⁶ Debián a la elusión de gracia desde el alma resucitada al cuerpo.⁷⁷ no habrá esfuerzo o trabajo en los movimientos de los santos: una nueva *agilitas* les permitirá bajar por vastas distancias a la velocidad del pensamiento.⁷⁸

El tercer don, el de la *subtilitas*, se refiere a una cierta facilidad y suavidad del movimiento: una falta de sensualidad en el cuerpo, por medio de la cual el cuerpo, que sigue siendo carne, adquirirá la dulzura de espíritu que podrá atravesar cualquier obstáculo como Cristo que tras la resurrección pudo atravesar muros de piedra.⁷⁹ Finalmente, gracias al amable y eterno gozo de Dios que experimentan los santos, recibirán el don de la *impasibilidad*, una fuerza invisible que significará la soberbia libertad para siempre del dominio de las pasiones, sino también inmortalidad frente a todo sufrimiento.⁸⁰

En este punto, el lenguaje de la oración es directo y personal, y pide a Dios de manera audaz y humilde al mismo tiempo «da a mi cuerpo» teza el dominio. *Da corpori meo*. Y luego, tras señalar las cuatro cualidades deseadas y *sombrosas* del cuerpo resucitado, dice:

⁷³ Véase *Comentarios a los Sentencias*, Libro IV, d.44, q.2, a.4.

⁷⁴ Véase *Comentarios*, I, l.1, q.2, a.6. La naturaleza de alma unida en el cuerpo humano que también pueda valdrá para el alma.

⁷⁵ Véase *Comentarios a los Sentencias*, d.44, q.2, a.4.

⁷⁶ *Ibid.*, Libro IV d.44, q.2, a.2.

⁷⁷ *Ibid.*, Libro IV d.44, q.2, a.3. Es casi imposible dar una traducción correcta precisa de algunas que el Aquinate utiliza para describir los cuatro dones del cuerpo resucitado. El momento más crítico es considerado por muchos como una adición de John Henry de Dios de estas breves frases: «*caritas, subtilitas, et agilitas, impassibilitas*» a la luz de la enseñanza del propio Santo Tomás. Por eso, he incorporado algunas frases a mi propia traducción: «la belleza de la caridad» y la «resurrección de la carne hacia el espíritu». Véase *St Thomas Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford, 1998), p. 333.

⁷³ Véase ST I, q.81, a.2.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ La valentía, en la comprensión escolástica, viene bajo la rubrica *irascibilis*. Tiene que ver con un mal amenazante pero superable. Por eso, guerra y adversidad, alca como K. Aquino y J. Moren no se equivocarán cuando dicen *irascibilis* como valentía. Véase *The Aquinas Prayer Book*, Marquette New Hampshire, 2008, p. 55.

⁷⁶ *Comentarios a los Sentencias*, L.III, d.16, q.2, a.2, y d.21, q.2, a.3, ad 5.

⁷⁷ *Lecciones en St Matheo*, 17, a.1.

Pon junto a estas
una abundancia de riquezas,
un torrente de delicias,
una confluencia de bienes,
para que pueda alegrarme
en tu consuelo
sobre mí,
en un lugar encantador
debajo de mí,
en la glorificación del cuerpo y el alma
dentro de mí,
en la deleitable compañía de ángeles y amigos
junto a mí.⁸³

B. La influencia de Humberto de Romans

La oración para alcanzar el cielo, en lo que respecta a su extensión, muestra más rasgos de la influencia de la *Epistola* de Humberto de lo que es aparente en cualquiera de las reoraciones atribuidas al Aquinate que vemos con anterioridad hasta ahora. Con todas las imágenes de la oración de hecho —de acuerdo a las referencias a estado transformado de cuerpo humano en el cielo, parece remitirse a un mismo párrafo de la *Epistola*.⁸⁴ Dicho esto, sin embargo, las ideas e imágenes «que toma prestadas» son asumidas en la nueva forma de oración con una autoridad tan completa y elocuencia que la oración «presiona en ensagunda como una obra totalmente integrada y lograda de pieño derecho. El autor de *Te Deum totius consolationis* no parece haber estado preocupado por la originalidad, sino simplemente por la composición de la plegaria.

El párrafo clave de la *Epistola* al que acabamos de hacer

referencia se distingue por un intenso anhelo de vida eterna y así por la libertad, el descanso, la belleza, la comunión y el gozo que acompañan a la vida eterna. Es indudablemente uno de los pasajes breves más dedicados nunca compuestos por Humberto. Y no es difícil por eso imaginar que el extracto tuviese un impacto muy particular en alguien como el joven Aquinate cuando lo leyó por primera vez. Digo esto porque el tema que explora, el anhelo de vida eterna, es un tema que ejerce una atracción única durante toda la vida del Aquinate. Tan fuerte de hecho, era esa orientación, esa «tensión hacia la visión de Dios», que un comentarista, Pierre Marie Gy, ha observado que fue una marca distintiva de su «personalidad teológica y espiritual». «Aunque en opinión de Gy —de lo que «abundantemente encontramos un equivalente entre los teólogos contemporáneos del mismo período».⁸⁵

La frase final de la oración parece ser un eco casi exacto de la frase final del párrafo de Humberto. Respecto a la vida eterna, Humberto dice «habrá, digo, vida sin muerte, certeza sin duda, día sin noche, libertad sin miedo, gozo sin tristeza, descanso sin trabajo, soberanía real sin fin». Dos de estas frases se repiten casi literalmente en la oración misma: «vida sin muerte» y «gozo sin tristeza». Pero cuando se miran más de cerca las frases, descubrimos que se han hecho algunos cambios significativos al texto original de Humberto. Por ejemplo, el autor de la oración en vez de seguir repitiendo la palabra «sin» como en las expresiones tales como «descanso sin trabajo» y «libertad sin miedo» —en lugar de emplear un pequeño recurso literario— pero claramente efectivo, para enfatizar la profundidad de su propio anhelo de vida eterna. Las palabras que usa son casi las mismas que las que usa Humberto. Pero en este caso, con una destreza

⁸³ En el texto original latino, la última frase dice: «unus de angelorum et hominum deleitabili amicitia» —con hominum el Aquinate pretende incluir tanto a hombres como a mujeres. Y por eso, en vez de traducir «angelorum et hominum» como «ángeles y hombres» me he permitido introducir la palabra «ángeles».

⁸⁴ *Epistola beati Humberti*, LVII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 41

⁸⁵ Citado por Jean-Pierre Torrell en *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, p. 136.

⁸⁶ Véase el comentario de Pierre Marie Gy se refiere específicamente a la relación entre la teología eucarística de Santo Tomás y su escatología.

muy deliberada, el dominico transforma lo que va es realmente un deificado pasaje en prosa en algo más cercano a la poesía. Al final de la oración, pues, que se le de entrada en ese lugar «donde reinan»:

la suma libertad,
la libre seguridad,
la segura tranquilidad,
la alegre felicidad,
la feliz eternidad,
la eterna beatitud.

*summa libertas
libera securitas,
secura tranquillitas,
gaudentia felicitas
felix aeternitas
aeterna beatitudo*⁴⁷

Lo que aquí encontramos, y lo que no se encuentra en Humberto, es un juego de ideas con cuatro palabras clave: libertad, seguridad, tranquilidad y eternidad. Cada una de estas palabras aparece en la frase en primer lugar como un sustantivo, pero luego sigue inmediatamente en la forma de un adjetivo. Y el efecto es magico. En esas cuatro frases y en esta obra forma de los versos nos permiten no solamente *pensar* en la eternidad sino casi *sentir* algo de su gozosa atmósfera. Claramente, el dominico que compuso esta breve oración fue un hombre dotado de un gran talento literario.

Pero ¿era este dominico Tomás de Aquino? Tenemos alguna evidencia de que se hubiese gustado este particular juego de palabras. Parece que existe en la obra de Tomás, evidencia convincente relativa precisamente a este aspecto en su sermón *Beati gens*, por ejemplo, cuando reflexiona de una forma sutil sobre la naturaleza del gozo eterno que se ha logrado. Tomás pregunta «¿qué habrá en ese final? Veremos libros sin fin, y siendo libros veremos, y viendo amaremos, y amando alabaremos»⁴⁸. Aquí, incluso en una traducción basada en el placer manifiesto en el juego de las palabras es inequívoco. Pero el latín original es soberbio.

El texto dice

*Scilicet quod eris in illo fine
vire habebimus,
vire habebimus,
vire habebimus,
vire habebimus,
vire habebimus.*

Tomás afirma que está cuando aquí a San Agustín, pero sus propias palabras no son de hecho un eco exacto de Agustín. Estaba quizá citando de memoria. En cualquier caso, el resultado final es que el subsiguiente juego de palabras del Aquino vuelve la declaración de Agustín aún más poderosa, aún más elocuente.

CONCLUSIÓN

Desde la Edad Media hasta los tiempos modernos, las cuatro oraciones que hemos visto detallar han sido atribuidas a Santo Tomás de Aquino y a sus seguidores. Y eso no es una sorpresa, tanto en el lenguaje como en el contenido. Las oraciones exploran temas característicos de Agustín y de Aquino. En una primera lectura, sin embargo, a los estudiantes que solo están familiarizados con las obras filosóficas y teológicas de Santo Tomás les puede resultar difícil creer que la voz es realmente y personalmente que oímos en las oraciones es realmente la del gran coloso especulativo. Santo Tomás, como sabemos, casi nunca usa la palabra «yo» ni siquiera esta predicando. Pero sin duda, estaría completamente de acuerdo con la siguiente afirmación de Humberto de Romans de la *Epístola*: «llegarás a la perfección a la

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ El pasaje original de Agustín dice: «Ibi meremur, et videmus, videmus, et amamus, amamus, et laudamus. Ecce quod eris in fine sine fine» *La Ciudad de Dios*, vol. 10: 22.

⁴⁷ *Epistola beati Humberti*, LVII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 41.

⁴⁸ *Beati gratii sermones in die festi in illi Sancti Basilii*, vol. 1, p. 94.

indudable — si de as fuera de tu discurso es pronombre yo». Las oraciones privadas o personales no son — si no embargo, tratados teológicos o filosóficos. Las oraciones surgen del corazón y de la mente y la habilidad requetida de una oración exige, de hecho, el uso de pronombre personal.

Tras nuestro examen de las cuatro oraciones de este capítulo, ha quedado clara una cosa: estos textos no son solamente expresiones fervientes de devoción piadosa, sino también composiciones literarias de pleno derecho, obras de considerable «sutileza y discreción». Al Doye dice: «Las oraciones de esta clase y categoría son creaciones espirituales desarrolladas, que se encuentran especialmente en composiciones hechas por — para el gozo de contemplar vos, aquellos que regían la vida — tanto además de una disciplina estricta». Y Loye se refiere, de paso, a «cambios verbales habituales en tal proceso de traducción literaria, que mejoran — tal frecuentemente como «corrompen»». Lo que es especialmente notable sobre estas cuatro oraciones que estamos considerando es que más que demostrar la influencia de varias oraciones anteriores que transforman de algún modo, revelan — inesperadamente — la influencia de frases y fragmentos que pertenecen a una clase muy diferente de texto, de hecho una carta, no una oración — la *Epistola* de Humberto de Romana.

Hablando sobre el tema de *Concede michi*, la primera oración a la que hemos prestado atención, Loye a Maidl señala que en el «compaso» a obra fue alguien «arabemente movido por temas «caros al corazón de Tomás»». Y señala además: «Las peticiones son formuladas de manera muy cla-

ra y de un modo que es fácil de comprender». Sin embargo — a pesar de este elogio, y a pesar del hecho de que *Concede michi* siempre se atribuido, tradicionalmente, a Tomás de Aquino, Maidl decide afirmar que el Aquinate no fue probablemente el autor. Es «quizá más probable» — sugiere — a — que las oraciones fuesen atribuidas a Tomás — pero realmente hubiesen sido compuestas por algún dominico — dominicos anónimos. Maidl es una experta de toda vida — reputación — pero no veo ninguna razón convincente — basada solamente en evidencia interna, para llegar a esta conclusión.

Afortunadamente — como se indicó antes, ahora disponemos también de una poderosa evidencia externa que apunta a la casi certeza, o al menos a la probabilidad de la autoría de Aquinate. Me refiero aquí, por supuesto — a la atribución de las oraciones a Santo Tomás por obra de su contemporáneo y primer biógrafo, el maestro de — de — y al hecho de que — la oración misma fue incluida por Innocencio en su vida del santo. Esta información, como ya he señalado, no estaba hasta hace poco a disposición de los expertos. El gran estudioso — John A. Wilmart — que escribió hace mucho tiempo — en 1932, el primer manual — manifiestamente abierto respecto a la cuestión de la autoría de Santo Tomás de *Concede michi*. Aun reconociendo la posibilidad de una atribución anónima, escribió: «no obstante, pretendo aquí reservar el juicio sobre este punto hasta que disponga de más información». Finalmente esa información ha salido ahora a la luz y está a disposición de los expertos gracias al trabajo de Claire le Brun-Gouvanvic.

De todas las diferentes oraciones atribuidas al Aquinate solo las cuatro que hemos considerado revelan la clara influencia de la *Epistola* de Humberto. La primera

¹ «*Ad perfectum humilitatem — per caritatem — o conglutinem unum reliquum*». *Epistola beati Humberti*, XXXV; *Opera de vita regulari*, vol. I, p. 21.

² La frase se usa A. I. Doye, «A Prayer attributed to Aquinas», *Dominican Studies* 1 (julio, 1948), p. 229.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ L. Maidl, *Thomas von Aquin*, pp. 106-7.

⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸ A. Wilmart, *Quelques problèmes de textes deson du Moyen Âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris, 1932, p. 380, nota 1.

oración. *Concede michi*, ahora sabemos que fue casi con certeza compuesta por Santo Tomás, un hecho que sugiere que Tomás fue también el probable autor de las otras tres oraciones. Considero que esta propuesta queda enormemente reforzada por un pequeño detalle, pero probablemente significativo. Cuando consideramos la influencia de la *Epistola* en la segunda de las tres oraciones, la *Deus omnipotens*, descubrimos que las secciones específicas de la *Epistola* que tuvieron mayor influencia en la oración son, las sin excepción, las mismas partes de la obra que influyeron, aunque y variamente en la composición de *Concede michi*.¹⁷ Y ese detalle, aunque pequeño, presta más credibilidad a la idea de que uno y el mismo individuo compuso ambas oraciones.

Si Tomás de Aquino no es de hecho el autor de las oraciones que hemos considerado, da la impresión de que en un cierto momento de su vida, la *Epistola* se convirtió en un texto significativo para su meditación. «¿Cuáles es el fruto de la meditación?» se pregunta en uno de los sermones parisienses, y responde: «elgo que la meditación es la clave para la memoria de alguien que puede leer y escuchar muchas cosas, pero no puede retenerlas a menos que medite». «elgo sigue diciendo: «porque igual que la comida no avanza a menos que sea previamente masada, uno no puede avanzar en el conocimiento a menos que masque mediante la meditación frecuente las cosas que ha oído».

¿Por qué alguien como Santo Tomás, después de haber leído la *Epistola* de Humberto de Romans (un texto que

tiene un carácter decididamente exhortativo y de predicación) decidiera convertirla en la base para la composición de «oraciones secretas» o privadas?

Un comentario hecho de pasada por Humberto de Romans en la *Epistola* puede sugerir una respuesta a esta cuestión. Después de aconsejar a su lector «busca oportunidades para las oraciones secretas», Humberto dice: «y usa más libremente esas oraciones que parecen excitar más tu corazón en el fervor».¹⁸ Dedicarse a la composición de oraciones personales o secretas (*orationes secretas*) puede perfectamente haber sido un medio, para Santo Tomás, no sólo de «masar» la sabiduría de «reverenciado Magister Humberto de Romans» sino también para permitir que su propio corazón fuese de algún modo estimulado hacia ese estado de fervor.

Las meditaciones en la *Vida* compuesta por Bernardo Clair de que Santo Tomás era muy consciente de cómo en ocasiones necesitaba combatir con textos devocionales «para compensar la aridez que tan frecuentemente resultaba del pensamiento especulativo abstracto y seco».¹⁹ El deseo es fundamental en la oración. Y por eso Santo Tomás juega sabio y necesario «devolver a nuestras mentes a la obligación de rezar en ciertas ocasiones para asegurarse de que el deseo no se congela por completo una vez que ha comenzado enfriarse».²⁰ Enmas en la *Summa*, se preguntaba «¿debería la oración durar mucho tiempo?», y responde «debería durar lo suficiente para despertar el fervor del deseo interior».²¹

¹⁷ En la edición de Marietti de la *Epistola*, el texto, en su totalidad, ocupa 41 páginas. Las principales páginas que citamos figuran en una prefación por *Concede michi* vin. 4; siguientes: 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

¹⁸ *Post scriptum* *Verbum in die fieri iudicis* after *Epistola* in *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 104. Véase *Bona*, vol. 6, 663, no. 1, p. 34c.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Epistola* *Beati Humberti XXXV* in *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 30. Bernard *Sancti Thome Aquinatis: Opera Omnia*, *Opera Omnia*, vol. 1, p. 30.

²¹ *Comentario a las Sentencias*, L.4, dist. 25, q. 4, II, (c). Véase *Albert and Thomas*, p. 383. Tómase con un pasaje de San Agustín: *Ep.* 130, 9.18 (PL 33:501).

²² *Ibid.* q. 83, 2. 4.

En resumen, respecto a la cuestión de la autoría, tengo pocas dudas de que Tomás de Aquino escribió las cuatro oraciones que han sido objeto de nuestra reflexión en este capítulo. Y dado que las cuatro revelan la clara influencia de la *Epistola* de Humberto de Romans, eso parece indicar que en la composición de las oraciones, el Aquinate se dejó influir directamente por uno de sus propios contemporáneos.

Cuando se plantean preguntas respecto a las fuentes de la obra de Aquinate, la atención se dirige de modo muy natural hacia figuras de pasado remoto como San Agustín y Aristóteles. Aquí, en este caso particular, si no estoy equivocada, hay indicaciones convincentes de un uso probable y de hecho de una transformación imaginaria por parte de santo Tomás, de un texto dominicano contemporáneo: la *Epistola* de Humberto de Romans. Reflexionando sobre las diferentes fuentes de la espiritualidad de Santo Tomás, J. P. Torrell subraya acertadamente tenemos que tener en cuenta la herencia dominicana.¹⁰⁰ Si se demostrase que el Aquinate, de hecho, se dejó influir por el Beato Humberto en la composición de las oraciones que hemos considerado, entonces lo que tenemos en las cuatro oraciones de meditación que están ante nosotros son documentos de clase excepcional: oraciones no meramente compuestas con una considerable destreza y cuidado por el Doctor Angelicus, sino obras basadas en un texto dominicano anterior: una *Epistola* compuesta por uno de los grandes dirigentes y santos de la Orden, el contemporáneo de Santo Tomás, el beato Humberto de Romans.

SEGUNDA PARTE

La plegaria examinada: sondeos de los comentarios bíblicos

¹⁰⁰ J. P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*, p. 3.

El Aquinate como exégeta

La obra más famosa del Aquinate que ha llegado hasta nosotros es una obra de teología especulativa la célebre *Summa theologiae*. Pero, en su vida de profesor Santo Tomás apenas dio clases sobre la *Summa* ni impartió clases regulares de filosofía. Era un Maestro en Santa Fagunda (*Magister in Sacra Pagina*). Su tarea era, como tanto y estudioso, dar clases sobre la Biblia. Dicho esto, sin embargo, en la Edad Media no se hacían distinciones tajantes entre lo que hoy llamamos exégesis exegética y teología dogmática. Por ello, como teólogo se esperaba que el Aquinate estuviese versado en todos los diferentes aspectos de la fe y la tradición cristianas.

1. EL JOVEN MAESTRO

La tarea de convertirse en un maestro completamente capacitado de Escritura era, en opinión del Aquinate, imposible de lograr sin años de adecuada preparación. Dice: «La verdad de la fe está en la Sagrada Escritura dispersa y

[1] Toemlé siguiendo la senda de conat Bente sostiene que cuando vivió y trabajó en Roma es probable que Tomás enseñase la Biblia por la Biblia y una parte de la *Summa* durante casi 7 años. See *Thomas Aquinas, in: The Person and His Work* pp. 15-6.

[2] See G. G. Toemlé, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture* in R. van Nieuwenhove and W. Verweke (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana, 1961, p. 386.

en formas variadas y en algunas cosas, de manera oscura. Por eso, para entresacar de la Sagrada Escritura la verdad de la fe se requiere mucho estudio y ejercicio». Debido, sin duda, a su propia brillantez, tan hecha como estudiante Santo Tomás, a una edad inusualmente temprana, recibió el título de *Magister in Sacra Pagina*. Sin embargo, cuando le llegó el momento de establecerse en su nuevo papel, el joven fraile, al principio, dudo, sintiéndose incapaz e inseguro. Al final, lo que le dio el empuje para seguir adelante fue, según se nos cuenta, nada menos que la inspiración recibida en un sueño.

Parece ser que Tomás vio una explicación del sueño al prior de Fossanova, una conversación de Pedro de Minscarpavann recordó en el proceso de canonización. Y Pedro de Capua, otro testigo en el proceso de Nápoles declaró que la historia del sueño era conocimiento común entre los frailes del convento de Saint-Jacques de París. A la luz de estos hechos y dado que «los religiosos parecían concordar plenamente entre sí en los hechos fundamentales, Jean Pierre Verrel concluye «la historia lores enen todas las razices para creer que tenemos aqui una confidencia personal que se refiere a Tomás mismo». Respecto a la angustia tan hecha del joven Tomás previa al sueño y al breche en el mismo, vemos en la vida de Bernardo...

Con ligeros suplicaba era comprensión de las cosas divinas que se había vuelto tan escasa entre los hombres, y también la inspiración respecto al tema que debería elegir para su lección inaugural. Entonces se durmió y soñó. Le parecía que veía a un anciano de pelo blanco vestido con el hábito dominicano que se acercaba y le decía:

¹ «Thomas Aquinas». Para una clara descripción de la preparación que tuvo que llegar a ser un Maestro de Sacra Pagina, véase J. Verreault, *Frère Thomas d'Aquin*, pp. 6.

² *Proceso de canonización de Nápoles*, 49, en *Fontes vitae Thomae Aquinatis*, (ed.) D. Brucman, Toulouse, 1911, p. 331.

³ *Ibid.*, 92, pp. 398-9.

⁴ J.E. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, p. 51.

«Hermano Tomás, ¿por qué tejas y moras?» Porque, respondía Tomás, me hacen al tanto el grado de Maestro y no creo que sea competente. Además, no puede pensar en que tema elegir para mi lección inaugural. A esto, el anciano le replicó: «No temas. Dios te ayudará a llevar el peso de ser Maestro. Y respecto a la lección, toma este texto: «*Rogant montes de superiobus tuis de fructu operum tuorum saturabitur terra*» riegas los montes desde tu casa me ada, con la humedad de tus labiadas saturas la tierra» (Sal. 104, 3). Entonces desaperetó y Tomás se desaperió y dio gracias a Dios por haber venido tan presto en su ayuda».²

Esto parece suponer el fin de las dificultades del joven Pero, en este punto. Tomás tuvo que afrontar un nuevo reto, verdaderamente inesperado. Resulta que el año académico en que se celebró (1255-6) fue el año en que sus hermanos dominicos sufrieron una oposición extraordinariamente dura dentro de la universidad. De hecho, la oposición fue tan dura que en un momento se fue enfrentando a la proximidad del comienzo de Santo Tomás, de impedir que estudiantes y profesores asistieran a su lección inaugural. Como consecuencia, el Papa Adriano IV se vio obligado a escribir una carta a la universidad (17 de junio de 1276) en la que hablaba del «modo indigno» en que las autoridades se habían comportado, señalando que se habían repuesto a aquellos que desobedían así a las regulaciones, disposiciones y sermones de los frailes, en particular a aquellos que desobedían estar presentes en el comienzo de nuestro amado hijo, fray Tomás de Aquino».³

El joven Aquinate, en su lección inaugural, habló de carácter único de la Escritura. En ningún lugar de la Biblia, declaró, había una enseñanza o doctrina superior en

⁵ Gail, *Vita s. Thomae Aquinatis*, 12; traducción de *Biographical Documents*, ed. J. Verreault, p. 44. Guillermo de Moerbeke en su biografía de Tomás también habla del hecho. Véase *Thomas sanctus Thomae de Aquino*, pp. 2-3.

⁶ Véase *Adventum*. A propósito, la introducción a la edición de los textos breves y el primer volumen de la *Thomas d'Aquin*, en M. H. Laurent, (ed.) *Thomas d'Aquin s. Thomas Aquinas*, XII, Saint-Maximin, 1937, p. 549.

sabiduría o más sublimes. A la luz de este hecho, continuo afirmando que todos los maestros de Sagrada Escritura debían ser «elevados» *elevati* en la conducta de sus vidas, «despreciando las cosas terrenales» y «aterranzándose sólo a las cosas celestiales» (II 3 25). Además, debían estar también «iluminados» *illuminati* como montañas altas, siendo los primeros en atrapar los rayos de sol, es decir, los primeros en ser iluminados por «los rayos de la divina sabiduría». Pero ¿cómo se realiza de hecho este ideal en la práctica? A Thomas le debió parecer casi imposible, así que tras detallar las diferentes cosas exigidas a un profesor de Sagrada Escritura, el joven Maestro quedó su lección con una simple y sencilla oración:

Y *quoniam et caput de isto* 26 or 2 35 «... lo que Dios puede con sus santos que sean sencillos, inteligentes, fervientes y sencillos. Y he ahí que aunque nadie es por sí mismo suficiente para ese ministerio, puede esperar obtener esa suficiencia de otros. No que vamos a apartar por nosotros mismo de distribuirlos con alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios» 26 or 3 5. El maestro de Escritura debía pedirle a Dios *Se agnoscere de nostro carere de suficiencia que la pide a Dios que da a cada uno generosamente y un artículo en cara, y se la da»* 26 or 5). Oremos. Que Cristo nos conceda esto, Amén.¹¹

2. MAESTRO EN SACRA PAGINA

Antes de que el Aquinate hubiese impartido lección inaugural en París, ya había comentado al menos dos libros del Antiguo Testamento: Isaías y Jeremías, y muy posibi-

mente también las Lamentaciones. Después con suana comentando el libro de Job, las cartas de San Pablo, los evangelios de San Mateo y San Juan y el libro de los Salmos. Así pues, no era Maestro en Sacra Pagina solo de nombre. Y sin embargo, durante muchos años, de hecho hasta muy recientemente, la naturaleza de su contribución como teólogo «bíblico» ha sido extraordinariamente pasada por alto dentro del mundo académico y más allá del mismo.

Un sorprendente reconocimiento de la importancia del Aquinate como comentarista de la Escritura vino del Papa Pio XII en una carta que el 4 de enero de 1958 a estudiantes y profesores del Angelicum, la universidad Pontificia Santo Tomás de Roma. Respecto a las diferentes obras que Thomas escribió sobre la Escritura, el Papa señaló «esos comentarios brillan con la autoridad, tal aguda intuición y la precisión que pueden ser estimados entre sus mayores obras teológicas». Y agregó diciendo «y al quien, por ello, las escuchase, fácilmente podría decirse que esa persona disfruta de una familiaridad y un conocimiento pleno y claro del Doctor Angélico».¹²

Pero, ¿cómo pudo suceder que durante tanto tiempo la estatura de Aquinate como comentarista de la Escritura recibiese tan poco reconocimiento de los rectores y los estudiantes dentro de la comunidad académica? La primera que hay que señalar aquí es que incluso para aquellas personas familiarizadas con la obra de Aquinate como teólogo, sus comentarios sobre la Escritura son sin duda de difícil lectura. Y además, los textos existentes de los comentarios no están, disponibles en una forma satisfactoria, ha pasado en términos generales. De hecho, aun faltan las ediciones críticas de casi todos los comentarios de Thomas sobre la Escritura y casi la mitad de ellos, hecho sorprendente, no

¹¹ *Breve principium tractatus Thomae de Aquino* 2 35-37. Regum monte de imperatoribus suis, en *Scripturae Sacrae*, vol. 1, ed. Marietti, Turin, 1954, p. 442.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* 4, 1215, p. 443.

Verne T. Proff, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, p. 188.

¹⁴ Pío XII, *Apostolice Sedis*, *documenta, atque decreta Pontificis Atheniensi, quod Angelicorum nomen*, *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958) p. 132.

¹⁵ *Ibid.*

se tradujeron al inglés hasta hace poco, o no estaban fácilmente disponibles.

¿Cómo se puede explicar esta situación extraordinaria? Sin duda hay varios factores diferentes en juego, pero el elemento fundamental es uno que ha sido discreto pero energicamente señalado por el dominico Fergus Kerr cuando dice: «la falta de textos decentes... hay que admitirlo se debe por completo al hecho de que los comentaristas modernos nunca han leído mucho los comentarios bíblicos de Aquino e al que con frecuencia se critica por no ser bíblico en la creación de sus supuestos admiradores».¹⁴

Hace muchos años valorando el carácter general de los comentarios escolásticos de Santo Tomás, Beryl Hwailey subrayaba: «viendo estos con el trasfondo de la exigencia moderna, uno encuentra sorprendentes, naturalmente, el elemento medieval de los mismos... pero si nos acercamos a ellos desde los siglos XII y XIII, uno queda aún más sorprendido por su modernidad». Esta ya ora señalaba después que a veces el Aquinate quiere «ser vida fresca a las viejas convenciones», y a veces simplemente «ignora» las convenciones.¹⁵ Creo que lo que para el lector moderno es más «sorprendente» es el método escolástico empleado por Tomás: un método que exige, casi a cada paso, la creación de todo un algebra de divisiones y distinciones imponiendo en el texto de la Escritura una estructura arquitectónica que podrá argumentarse que se arriesga a oscurecer más que a revelar el verdadero significado del texto.

Puede explicarse en buena medida por qué el Aquinate eligió en este método particular por el contexto académico

en el que tuvo lugar su escritura, un contexto muy diferente de aquel en el que —por ejemplo— los Padres de la Iglesia compusieron sus textos. Este modo decididamente académico de aproximarse a la Escritura, aunque manifestamente limitado, tuvo aun así una considerable utilidad, como explica James Weisheipl:

Los comentarios de Santo Tomás sobre el Texto Sagrado son típicamente *medievales*; es decir, carecen de la unión del esoterismo y la informalidad encarnadora de los comentarios patristicos (que eran esencialmente homilias). En otras palabras, es más fácil leer el comentario de San Agustín sobre Juan que leer el de Santo Tomás sobre el cualquier otro escritor medieval que se dirige a los estudiantes de las «escuelas» de París y otras partes —a gran diferencia se da, por una parte, entre los comentarios patristicos y monásticos que son esencialmente homilias pastorales personales y privadas, y los comentarios escolásticos que se dirigen a enseñar a los estudiantes de la universidad o *studium* el significado literal del texto— por otra, el estilo de los comentarios escolásticos medievales es más sistemático, verbal, orientado a los estudiantes y abstracto. Este estilo suele hacer que tales comentarios sean difíciles para que un lector moderno los siga, y hasta cierto punto le hacen difícil obtener el mayor beneficio para su mente y su corazón. A primera vista, «el comentario» con sus definiciones, divisiones, argumentos, notas a pie de página y preocupaciones por el significado preciso del mensaje —puede parecer como buscar una aguja en un pajar. Pero en el caso de los comentarios de Tomás, el lector puede confiar en que sus esfuerzos para descubrir esa aguja resaltarán ser intelectuales y espiritualmente provechosos: una vez descubierta, será valorada como «una perla de gran precio» (Mt 13, 46).¹⁶

Recientemente se ha publicado una traducción de los comentarios de Santo Tomás a San Pablo en un hermoso conjunto de seis volúmenes del Aquina: *Institute for the Study of Sacred Theology*. La traducción se basa en gran medida en el trabajo hecho por el R. Archer.

¹⁴ F. Kerr, *Recent Thomism* 3, *New Blackfriars*, vol. 113 (Mayo 2002), p. 748.

¹⁵ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*

James Weisheipl, *Introduction to Commentaries on the Gospel of St. John*, Aquinas, NY, 1980, pp. 5-6. Para una reflexión aquiniana sobre la utilidad de la exigencia tomista para la lectura de la Escritura hoy, véase Margherita Maria Rossi, «L'Assunzione a Tommaso d'Aquino oggi», *Angelicum* 76 (1999) 3-04.

3. UN NUEVO CONTEXTO, UNA NUEVA MANERA DE LEER

Weisheipl habla aquí del contexto académico en el que trabajaba el Aquinate. Pero hay otro contexto — un contexto social y eclesial más amplio — que ayuda a explicar el método y estilo particulares de enseñanza y lectura de la Sagrada Escritura favorecido por el Aquinate y sus contemporáneos. En el siglo anterior al nacimiento de Tomás, la Iglesia se encontraba enfrentada a una crisis doctrinal importante. Nuevos movimientos heterodoxos, inspirados por las comprensiones gnósticas y dualistas de la Sagrada Escritura habían empezado a florecer y miles de personas se alejaban de la enseñanza y la práctica católicas básicas. Naturalmente y de manera nada sorprendente, estos movimientos fueron condenados por la jerarquía, pero tales condenas, sin importar cuán firmes fueran o cuán insistentes, tuvieron poco impacto o ninguno. Lo que se necesitaba era algún tipo de respuesta espiritual e intelectual desde dentro del cuerpo de la Iglesia. Y el único grupo que naturalmente poseía los recursos para tal respuesta eran los muchos cientos de hombres y mujeres que vivían en los monasterios en esa época. Pero la vocación que habían elegido no era sólo a predicar el Evangelio al mundo, sino más bien retirarse del mundo, con espíritu de arrepentimiento y humildad, rezar e interceder por su propia salvación y por la de los demás. Finalmente, el reino de momento fue afrontado mediante la fundación de dos nuevas Órdenes: los frailes Predicadores (dominicos) y los franciscanos. Para los dominicos, la tarea más importante no era simplemente contemplar los misterios contenidos en la Escritura, sino primero contemplar y luego llevar a otros los frutos de la contemplación. El deseo básico de Tomás como exegeta fue, por eso, ser de utilidad a la Iglesia de su época. Se acercó a su tarea desde una perspectiva que era, en frase de Olivier Véillard, «resuscitante eclesial».²⁰ La Es-

critura en su plenitud, para Tomás, no se realizó meramente en un único momento de la historia pasada — en la época de la Encarnación de Cristo — sino que se realizó también, y en forma encarnada, en su Cuerpo, la Iglesia. Y la Iglesia, como Véillard señala, siempre «se mueve hacia delante en la historia». Por eso el acercamiento a obras como exegeta «debe encontrar esos momentos en los catequías de nuestra época, que están descubriendo, mediante la hermenéutica filosófica, el carácter esencialmente comunitario del canon bíblico y de la interpretación bíblica».²¹

El estilo específico de escolasticismo y de comentario bíblico practicado por el Aquinate nació en el marco de lo que era — podemos decir sin exageración — un movimiento evangélico.²² Tomás pertenecía a un grupo de frailes Predicadores que leían la Escritura de un modo significativamente diferente de modo en que lo hacían «monjes». Según Nicholas M. Healy, «la superficie visible de texto, su sentido total, era considerado por monjes de importancia secundaria comparado con las profundidades invisibles». Los frailes Predicadores, por supuesto, no pasaban por alto ni ignoraban las «profundidades». De hecho, Albert Magré dice un poco de peor a seguir a seguir, como hizo también el Aquinate. Pero Santo Tomás y otros frailes después de él, tendieron a dar mucha mayor importancia al sentido total e histórico de la Escritura. Y con un entusiasmo sin temor a puerilidades usar la lógica y la razón en su acercamiento a texto sagrado, con el propósito de «plantear dudas y

Idem

Ibid.

Idem

Véase O. H. Pesch, «Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology», *The Thomist*, 38 (1974), 584-605. Véase también M. D. Cuneo, «L'usage mine de saint Thomas d'Aquin», *Revue de science philosophique et théologique*, 58 (1974), 701-713.

Nicholas M. Healy, *Introduction to St. Thomas Aquinas*, 4. Keating, P. (ed.), 1955. *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentary* (London, 1905), p.

²⁰ O. Th. Véillard, *Ouvrage en sarrant: saint Thomas bibliste*, en S. Th. Bonino et al., *Homages ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse (1984), p. 4.

preguntas que, una vez resueltas, profundizarían la comprensión de textos y resultarían, al final, en «una mejor predicación del Evangelio».²⁶

Los comentaristas medievales de esa época — muchos frutales y escolásticos en teología —, con su nuevo compromiso con la predicación pública de la Palabra y una nueva dependencia de la lógica y la filosofía, tuvieron pocas dudas, o ninguna, en reemplazar el modo monástico de lectura por una exégesis más crítica. En extenso periodo, por ejemplo, Roberto de Courçon se permitió declarar «quien lee la Escritura públicamente ha emprendido su camino de perfección superior al de los monjes de Cluny».²⁷ Sin embargo, lo que estos comentaristas no comprendían en su época fue que su acercamiento crítico a los textos bíblicos a toda y por consecuencia se arriesgaba a pasar por alto la profundidad maravillosa de la sabiduría y la intuición contenida en la *lectio* monástica.

En el medievo, el intenso enfoque de los monasterios en el significado o significados *espirituales* de la Escritura estaba en gran medida inspirado por la elevada espiritualidad del neoplatonismo. La lectura de la Escritura se convirtió en buena parte en un entrenamiento para el viaje contemporáneo, una ayuda crucial para el ascenso místico. Como de Aquino no abandonó completamente este método o práctica de leer la Escritura. No mucho menos. Pero, si bien un estudiante atento de Aristóteles o modificado significativamente a la luz de la ontología ternaria propuesta por el filósofo. Según Nicholas Healy, en la obra de Thomas y sus contemporáneos de esa época había «un interés demostrablemente mayor por las realidades y sabidurías del mundo — las cosas tangibles ordinarias, por eso, «podían ahora ser entendidas

como buenas, verdaderas y bellas en sí mismas, sin tener que mirar a aquello de lo que ellas eran simplemente la imagen».²⁸

En consecuencia, para lectores tales como el Aquinate, la «superficie» del texto de la Escritura, su significado literal e histórico, era más fácilmente aceptada como el testimonio veraz de la revelación de la Palabra de Dios.²⁹ Este modo tradicional y sin embargo totalmente nuevo de responder a la Sagrada Escritura fue resumido por Pedro Cantor en un texto compuesto hacia el final del siglo XII. Es un pasaje que perfectamente podría haber sido escrito por el mismo Aquinate:

La práctica de estudiar la Biblia consiste en tres cosas: lectura, *lectio*, de palabras y significado — la lectura es, por así decirlo, fundamental y la base para lo que sigue porque por medio de ella se ingresa al tema. La explicación es el modo de entender de cada uno porque nada se comprende por completo y se predica bien antes y primero no se disputa con los doctores de la disputa. En la predication que se apoya en la anterior es el sermón que protege a los fines de cada uno y el fin de la oración. Debemos predicar después, no antes, de leer la Sagrada Escritura y de investigar las materias dudosas mediante la disputa.³⁰

Para el lector moderno puede ser a veces desconcertante descubrir que en los comentarios de Tomás el texto de la Escritura se rumia minuciosamente mediante «los doctores de la disputa». El texto, como resultado, puede parecer

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 8-9. Este aspecto no debería ser exagerado. El Aquinate en su lectura de los textos, por ejemplo, queda claramente asombrado por los diferentes niveles de significado espiritual del texto y de hecho su interpretación es en gran medida — aunque no a veces que los estudiosos generalmente tienen — «mística» sobre Thomas, que una obra temprana del Aquinate.

²⁸ *Summa theologiae*, II-II, q. 25, citado en Henry Ansgar, *The World of the Disputations in the Middle Ages*, p. 708.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ Robert of Courçon, *Sermons*, en Paris ms. Bibl. Nat. lat. 1452, fol. 74r, citado en Robert Thoma, *Understanding Saint Thomas* (trans. R. Thoma), London: Angelico, 1994, p. 2.

²⁸ Nicholas M. Healy, *Introduction*, en Aquinas on Scripture: An Introduction to the *Scripturae* (trans. Healy), p. 8.

hecho — el papel privilegiado del que ambas disfrutaban en la oración solemne de la iglesia — es una de las razones por las que he pensado que en un estudio sobre la oración en Santo Tomás sería inteligente prestar una atención especial a sus comentarios sobre estos dos textos bíblicos.

La oración en la práctica: El Aquinate sobre San Pablo

1. INTRODUCCIÓN

Cuando y dónde disertó Santo Tomás exactamente sobre las cartas de San Pablo ha sido un asunto de gran debate entre los estudiosos. Según el relato de Vitalino de Tocco «escribió sobre todas las epístolas de Pablo» que valoraba sobre todos los escritos con la sola excepción de los Evangelios.¹ Este claro reconocimiento, en el siglo XIII, de la importancia del Apostol de los Gentiles para Santo Tomás ha encontrado un eco, me alegro decirlo, en la obra de muchos estudiosos modernos y contemporáneos. Más o menos hacia la mitad del pasado siglo comenzó a emer-

¹ Se acostumbraba a decir «in gentili» que había dos emersiones separadas de Santo Tomás sobre el corpus paulino. Sin embargo, a la luz de una edición manuscrita completa (Reiser-Wietheke) ha resultado que esa opinión particular estaba equivocada. Véase R. Wietheke, *Aspects d'un monument de la littérature scolastique latine: l'œuvre pauline de saint Thomas d'Aquin* (1997) — en particular el «San Tommaso delle lettere di San Paolo» (*Proceedings of the IX Plenary Session*, 19-2 julio 2009) pp. 50-7.

² G. de Tocco, *Vita e Thomas Aquinas* — traducción en R. Foster (ed.), *The life of St Thomas Aquinas: Biographical documents* (London 1955) p. 74.

Véase, por ejemplo, la impresionante selección de artículos en «L'Interpretazione di San Tommaso delle Lettere di San Paolo» (ver *L'Espresso* 2009). Véase también *Aquinas on scripture* publicado en 2005 y editado por Wernard y al cinco de los ocho artículos están dedicados a las epístolas paulinas.

ger una conciencia creciente de que los comentarios de Tomás sobre las cartas paulinas son «obras principales de su teología».⁶ M. D. Chenu, en su libro *Hacia la comprensión de Santo Tomás*, subrayó:

El caso de este comentario es más complejo y, al mismo tiempo, más importante, no solamente porque solo el texto del mismo representa un tercio de todos los escritos exegéticos de Santo Tomás, sino especialmente porque trata con el libro de la sabiduría que, por su tema, es el más propicio para la exégesis teológica.

Ceslas Spicq, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, fue incluso más lejos al decir que lo que encontramos «en los comentarios de Santo Tomás sobre San Pablo y especialmente sobre San Pablo, es el tratado más maduro y la realización más perfecta de la exégesis ex mística medieval».⁷

2. PRESENTACIÓN DE PABLO EL APÓSTOL.

Tomás de Aquino en el impresionante «prólogo» a su comentario de la Epístola a los Romanos, un texto que sirve para presentar todos sus comentarios a San Pablo, en tres párrafos 1, 15 «este hombre me es un instrumento elegido para llevar mi nombre ante los gentes, los reyes y los hijos de Israel».⁸ Esta frase, aun cuando breve, proporciona a Tomás la oportunidad de señalar los cambios de roles, los posibles significados de la palabra «recipiente» cuando

se aplica a Pablo. El carácter de recipiente — señala — es conocido por la clase de cosas que viene. Y san Pablo vertió sabiduría en abundancia «de un recipiente de oro» dice Tomás «debido a brillantez de su sabiduría».⁹ «Entendió los misterios de la divinidad más elevada lo que pertenece a la sabiduría».¹⁰ Y entre todos los escritos del Nuevo Testamento, los suyos son «los más frecuentemente usados» por la Iglesia, pues en ellos «se contiene casi toda la enseñanza de la teología».¹¹

Es habitual que los recipientes se llenen con algo, la clase de alquidido — porque algunos son recipientes para vino y otros para aceite y los hay de diversos metales de mismo modo. Dios llena a los seres humanos con diversas gracias como si fueran diversos recipientes, porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia según el mundo. El primer libro es el recipiente del conocimiento, la segunda se llama con un nombre y precede el nombre de Cristo de que se dice tu nombre es como padre fuerte. Los otros nuevos recipientes se dan para llevar tu nombre, por lo que parece haber sido llamado por completo con este nombre de alquidido. En Apocalipsis 3:12 grabaré en el nombre de mi hijo. Así, si el pueblo es el nombre en el conocimiento de su nombre, pero no quiere saber entre nosotros sino a nosotros. El segundo pueblo es el nombre en el amor de su amor, quien no se apartará del amor de Cristo. Romanos 8:15, es que no amas al Señor, sea multado. El otro pueblo es el pueblo en su manera de vivir. Por ello es que no me voy a ir, uno que es el pueblo quien vive en mi vida. 2:20.

Cuando de Tocco nos dice que Tomás «tenía una especial devoción *specialem devotionem* al bienaventurado

⁶ véase M. D. Chenu «Saint Thomas Aquinas epistolarum a Pauli interpretatio», *Angelicum* 19 (1942) 276.

⁷ M. D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, p. 248.

⁸ C. Spicq, *Saint Thomas d'Aquin exegète*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol. 11, París, 1940, pp. 14-15.

⁹ Prólogo, *Super epistolam ad Romanos lectura*, en *Super epistolam Ieronimus*, vol. 1 ed. Marietti, año 1953 p.

¹⁰ *Ibid.* p. 1.

¹¹ *Ibid.* p.

¹² *Ibid.* p. 2-6.

¹³ *Ibid.* pp. 1-23.

apóstol Pablo». Para él, San Pablo no representaba solamente un subidaría heredada de otra época, una teología legada como un gran monumento de piedra del pasado distante. No, las epístolas de San Pablo eran subidaría y va. Y Pablo mismo, un santo que pertenece a la convicción de los santos, era una presencia y va, algo en el que en se podía recurrir directamente en la búsqueda de la verdad y la iluminación.

Este factor ofrece una clave que, de algún modo, ayuda a explicar la historia extraordinaria que relatara Guillermo de Tocco y otros: se refería a una visión que Tomás tuvo de San Pablo cuando, en una ocasión, estaba estorrandose en comprender un texto de lasas particularmente difícil. Su secretario, Reginaldo de Riqueno, sabiendo que algo fuera de lo común había ocurrido, rogó a Tomás que le hablase de ello. Pero Tomás, en el temor de lo que era capaz de decir, usó una palabra. Sin embargo, al ser preguntado de nuevo insistió en no revelar su secreto. Finalmente se rindió y compartió su secreto con Reginaldo:

«Hijo, has visto en esta vida alguna aflicción por la cual que tenía respecto a este texto, que he estado intentando comprender de algún modo. Le dije a Pablo, con muchas lágrimas que me inundaron para que me diera su compasión de mí. Me enseñó a sus santos apóstoles Pedro y Pablo, e ya me enseñó a la verdad, y me enseñaron todo lo que necesitaba saber.»¹¹

Guillermo de Tocco, *Historia sancti Thomae de Aquino*, 60, p. 100.

¹¹ *Ibid.*, 31, p. 159. Tocco nos cuenta en otro lugar que cuando Tomás estaba en París, al acudir a las epístolas de Pablo, tuvo una visión del apóstol mismo. *Historia*, 17, p. 131. Y, en otra visión, también narrada por Tocco, una trile dominica el día que Tomás murió, vio al apóstol Pablo entrar al aula en la que Tomás había estado escuchando las cartas paulinas. Allí, un breve intercambio con los dos hombres, y después de que Tomás fuera levantado por su comprensión de las cartas y se le asegurase que tenía una comprensión aún mayor en la próxima vida, el apóstol agarró a la cabeza de Tomás y empezó a sacarlo del aula para la instrucción de los estudiantes presentes. Véase Tocco, *Historia*, 60, p. 100.

Como exégeta medieval, el Aquinate estaba acostumbrado a llevar al extremo de la lectura varias cuestiones escolásticas que si se le hiciesen a San Pablo mismo, ciertamente habrían sorprendido al apóstol. Tomás suponía que las catorce epístolas de Pablo representaban una suerte de tratado doctrinal sobre la gracia de Cristo. Por eso, las cartas se consideraban no tanto una serie de respuestas espontáneas por parte de Pablo a diversos es crisis y desafíos de las comunidades que había fundado sino más bien como una exposición del heradamiento, basada sobre un aspecto único de la doctrina cristiana. «Y así la diversidad y el orden de todas las epístolas, dice Tomás, es clara».¹²

Sin embargo, esta claridad respecto a la diversidad y el orden era más perceptible en la mente de Tomás, el escolástico, que en el texto mismo. No solo hace que las cartas de San Pablo cedan a la lógica aristotélica sino que incluso en ocasiones se excusaban a la búsqueda de evidencia de silogismos ocultos dentro del texto. Decadas antes, con una confianza nada vergonzosa e amor medieval Honor de Autun había notado: «Los silogismos yacen ocultos en la Septuaginta Escritura igual que un pez en aguas profundas. Igual que sacamos un pez de aguas para usarlo, se dice que un silogismo se extrae de la Escritura para la instrucción».¹³

No hay que decir que aun hoy quedan muchos tesafos para ponernos de acuerdo con el estudio analítico y el proce-

¹² *Disputa Super contrarium ad Romanum textum*, en *Super epistolam Pauli*, vol. 1, p. 3. En su comentario a los Gál. 2, 19-20, Tomás dice: «habría que señalar que el apóstol procedió en forma de interrogatorio y de interrogatorio para el debate. Aunque sus palabras eran sencillas, en ellas había algo que se consideraba con cuidado, no dice nada sin un propósito». *Super epistolam ad Galatas lectura*, c. 2, lect. 6, 102, en *Super epistolam Pauli*, vol. 1, p. 587.

¹³ Respecto a un texto, por ejemplo, Rom. 8, 5-6, Tomás dice: [Pablo] introduce dos silogismos. Primero, pone a prueba la verdad de la premisa del primer silogismo. Segundo, pone a prueba la verdad de la premisa del segundo silogismo. Tercero, pone a prueba la verdad de la premisa mayor del primer silogismo. *Super epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, lect. 1, 614-17, en *Super epistolam Pauli lectura*, vol. 1, p. 112.

¹⁴ Honorio de Autun, *Prælia in præliis selectis*, P. L. 172, col. 299C.

dimiento rígido de esta clase de exégesis medieval. Dicho eso, sin embargo, la obra de Tomás recompensa la atención dedicada y devota. No hay ninguno más determinado a extraer de cada texto sagrado toda su profundidad y significado doctrinal. Y como ha señalado, en comentario, «hace muchas observaciones inteligentes y penetrantes en estas páginas, y solo descubrir estas ya merece la pena. La combinación del Apóstol, de los Gentes y el Ángel de las Escuelas no ha de despacharse a la ligera».

3 LA ORACIÓN EN SAN PABLO Y EN SANTO TOMÁS

La oración, como cabría esperar, es un tema que Tomás trata en varias ocasiones en sus comentarios sobre las epístolas paulinas. Pero si no me equivoco, el tema no ha atraído hasta ahora la atención y productividad de los estudios. No se ha dedicado ningún libro o artículo al tema. Al menos, no directamente, sin embargo, lo que ya existen son varios estudios que tratan el tema general de la oración en la obra de Santo Tomás.¹⁹ Y lo que emerge de esos estudios es que pocos temas atrajeron la atención de Santo Tomás tanto como el de la oración. Simon Tugwell dice: «Tomás regresó al tema de la oración una y otra vez en el curso de sus escritos, parece que fue un tema que le interesaba» y es ciertamente un tema en el que logró un grado de claridad

tal que sería difícil hacer encontrar algo equivalente en ningún otro teólogo».²⁰

Santo Tomás no solo alude a las diferentes palabras que Pablo utiliza, los diferentes modos en los que habla sobre la oración sino que en ocasiones también las anota y ordena con una claridad y una precisión casi exageradas en forma de listas numeradas, un estilo o método de análisis recurrentemente favorecido por los teólogos escolásticos. En su comentario a los Hechos 6, 18-19 —por ejemplo, habla de no menos de siete condiciones para la oración auténtica: La oración, devota, debiera ser «completa —humilde —continua —devota —vigilante —insistente —y amante». Y en su comentario a 1 Timoteo 2, 1 —haciéndose eco de Pablo— sugiere que toda oración puede dividirse en cuatro partes: «ruegos, oraciones, súplicas y acción de gracias». En su comentario a los Colosenses 4, 1 —Tomás habla de tres características distintas de la oración— dice que debiera ser «asidua, agradecida y vigilante».²¹ Finalmente, en su comentario a los Efesios 6, 17 señala que hay «cuatro cosas que se requieren en toda oración». Primero, dice: «la oración implica el ascenso —fuerza— de la mente a Dios» segundo: «debería ir acompañada de la caridad», tercero: «por la acción de gracias» y cuarto, añade al final, «la oración es una petición».

No voy a tratar de definir aquí el significado que Santo Tomás da a cada una de estas diferentes palabras cuando

¹⁹ Véase algunos de los lugares de estudio, aparte de los comentarios paulinos, de la obra de Santo Tomás sobre la oración: St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 84, art. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

²⁰ *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.6, lect. 5. H2, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 80.

²¹ *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, lect. 1, 54, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 3.

²² *Super epistolam ad Colossenses lectura*, c.4, lect. 193, en *Super epistolam Pauli lectura*, vol. 2, p. 159.

²³ *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.4, lect. 1, 157, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 119.

¹⁹ R.L.A. Murphy, «Introduction», en *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians by St. Thomas Aquinas*, New York, 1966, p. 2.

²⁰ Para Tomás respecto a la oración, véase L. Mairi, *Desiderio interpret: Content and structure of the spirituality of Thomas Aquinas*, Leuven, 1994; S. Tugwell, *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York, 1998, pp. 2-36, 46-55; Tugwell, *Thomas Aquinas and Thomas Aquinas*, en B. Davies, *Language, Meaning, and God*, London, 1987, pp. 24-50; J.E. Torrell, *Saint Thomas Aquinas, master of truths*, vol. 1, Leuven, 1986, pp. 44-5; Pickaers, *La Prière chrétienne*, Fribourg, 1989, pp. 121-312; Th. F. Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Pauline*, Notre Dame, 2000, pp. 61-144; M.A. Fabula, *Thomas Aquinas: Preacher and Friend*, Collegeville, MN, 1993, pp. 128-53.

reflexiona sobre San Pablo. En vez de eso, mi intención es explorar su pensamiento general sobre el tema, y considerar la oración bajo el epígrafe de dos de los nombres para la oración que encontramos en sus comentarios paulinos y que, de algún modo, incluyen los demás: es decir, la petición y la acción de gracias.

(1) *Petición. la oración petitoria*

En la época en que Santo Tomás escribía probablemente no había aspecto de la oración tan obvia o usado como la oración de petición. De algún modo había llegado a ser considerada por los teólogos y autores espirituales casi como la hermana pobre de la familia de la oración. Y fue Santo Tomás, de modo único en su generación, quien asumió el reto de, de algún modo, restaurar la centralidad evangélica y la importancia de esta oración de petición.²¹ La reflexión más detallada de Tomás sobre el tema puede encontrarse en la *Summa theologiae*, pero también en tres abundantes y breves variaciones de las cosas que dice en sus comentarios a Pablo.

(i) Orar en el Espíritu

Un aspecto en el que Tomás insiste una y otra vez es que la oración no es más que una expresión de deseos. Dice «cuando deseo algo, lo pido orando». Parece que nada podría ser más simple y más directo. Y, sin embargo, la misma simplicidad de la oración cristiana, tal como Tomás la entiende, oculta dentro de sí una profundidad de significado y misterio para el que no hay casi palabras. Cuando, por ejemplo, una oración de petición o de ac-

ción de gracias se eleva desde la profundidad del corazón humano, esa oración, según Santo Tomás, es movida por un impulso, un deseo, mucho mayor que nuestro propio deseo humano. Dice «el Espíritu Santo nos hace suplicar en la medida en que causa los deseos correctos en nosotros. La suplica es un cierto despliegue de nuestros deseos, y los deseos correctos surgen desde el amor del amor, y este es producido en nosotros por el Espíritu Santo».²²

De nuevo, comentando la frase «in spiritu rezas» de 1 Corintios 14-4, Tomás dice «el Espíritu Santo que se me da ora me mandando y moviéndome a la oración. Sin embargo, tengo puesto en esta oración, porque es mismo hecho de ser movido por el Espíritu Santo, es un motivo para mí». Dada la manifestada bondad con Dios sugerida por estas y gotosas afirmaciones de fe, me sorprende ver a Santo Tomás hacer la siguiente declaración confiada:

«Cuando rezamos a Dios la misma oración que prometimos nos hace nuevos con él, en la medida en que la oración es elevada a Dios, conversando en él en el Espíritu Santo y se ajusta en espíritu y en verdad. Esta comunidad afectiva experimentada en la oración, prepara un camino para el regreso a la oración con incluso mayor confianza».²³

²¹ *Super epistolam ad Romanos lectura*, II, lec. 5, 603, p. *Super epistolam Pauli*, vol. I, p. 124.

²² *Super primam epistolam ad Corinthios lectura*, 4, lec. 1, 836, p. *Super epistolam Pauli*, vol. I, p. 325. Sobre la forma de la inhabilitación divina, véase A. Kavanagh, «The Aquinas on the divine inhabitation of the soul», doctrina insistentemente de la gracia que inhabilita la inhabilitación de Dios, en el Espíritu Santo, en este tema la *Summa theologiae* que sea vulnerable a este tipo de crítica, pero ciertamente en los comentarios al libro. Enfoque en el fin es, por tanto, una más explicativa de la oración, como ejemplo de un vivo y del Espíritu que inhabita, produciendo en nosotros los deseos de la fe y el amor. Véase D.A. Keating, *Aquinas on 1 and 2 Corinthians: The Sacraments and Their Ministers, etc. Aquinas on Scripture*, p. 14.

²³ *Emperium theologiae*, 2. Or ipse, 2. en *Salmi Thomae de Aquino super omnia*, Lectione vol. 42, p. 194.

²¹ Véase S. Tugwell, *Albert and Thomas*, p. 275. La historia del progreso de Tomás en el camino hacia esta convicción está convenientemente descrita por Tugwell en *Albert and Thomas*, pp. 275-8.

²² *Super primam epistolam ad Theodosianos lectura*, c.5, lec.2, 130, vol. 2, p. 189.

ii) Cuestiones sobre la petición

En su comienzo a los Romanos, Tomás habla del Espíritu que suplica e intercede en nosotros «con gemidos inefables». «El texto de Pablo dice: *el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos como pedir como conviene, mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables*» (Rm 8, 26). En general, Tomás dice que sabemos muy bien por supuesto por qué orar, pero respecto a ciertos aspectos «no podéis decirlo exactamente cada moción particular de nuestro corazón, si por ejemplo pedimos tal y cual cosa por tal o por tal de la justicia».

Como es bien sabido, en una ocasión San Jabón ruego a Dios que se librase de «la piraña de la carne». Fuese tentación u otra clase de hostilidad, hoy nos a el mano. Según Tomás «alguien en posesión de escapar librado del tormento de la piraña tentación cuando de hecho la tentación sirve para preservar la humanidad». Aparentemente tal fue el caso de Jabón. El nacimiento casi divino de Dios que había recibido, cuando fue rapado al tercer cielo en exilio. Fue tan grande que se le puso, más que «sera un agua» no espina en su carne «para papel» fue a grandeza de sus revelaciones se ve y este engrandecimiento como del Canto 12.

Este texto parócular de 2 Corintios sobre la importante oración de petición de Pablo lo discute Tomás con mucha mayor exactitud en su comentario. A la carta a los Corintios la «espina» ahorrada era «un mensajero de Satan» y sin embargo está claro que Dios le permitía «la intención de Satan es subvertir, pero la de Pablo es hacer lo útil y dar aprobación». En este punto de sus reflexiones, Tomás

adapta de repente el manto de predicador, declarando con una fuerza y una prontitud inesperadas: «¡Oye, Apostol! ¡resistente de elección! no estaba seguro que el pecador tenga cuidado.»⁴² Entonces, con suando con la cuestión de la espina en la carne de San Pablo, dice:

Una espina en la carne, considerada en sí misma, es algo que hay que evitar como fastidioso, pero en la medida en que es un medio para la virtud y el ejercicio de la virtud, obeit a un deseado. Pero como que ese secreto de la providencia divina —que resultaría en su provecho— no le había sido aun revelado, el Apóstol consideraba que esa espina, era mala para él. Pero Dios, que había condenado esto por el bien de su amor, no se dejó engañar en su santo deseo. Y en un po, una vez que comprendió su propósito, el Apóstol se glorió en él, diciendo: *gustosamente me acepto de mi debilidad, para que el poder de Cristo pueda habitar en mí.* Y aunque Dios no le obligase según su deseo, sin embargo le escuchó y escuchó a su santo, pero hene en de ellos. Por eso permítame decir en la carta a los romanos: *señor, no me avergüencen e no me avergüencen que desearé para otorgar lo que deberíamos preferir.* 91

La razón de todo esto —decara Tomás citando a Pablo una vez más— es que el poder de Dios «se hace perfecto en la debilidad» una revelación sobre el desarrollo moral y espiritual al que visiblemente Tomás empuja a la gente de señalar. Dice «ese es un modo de hablar admirable: *mirus modus loquendi*» y Dios se hace perfecto en la debilidad. Y entonces, como para subrayar aún más el choque de la paradoja, añade «el toro crece en el agua» *ignis in aqua crescit*, una imagen una frase, que revela de manera obvia en Tomás más al poeta que al predicador.

²⁰ *Super epistolam ad Romanos lectam*, c. 8, lect. 5, 692, ed. *Super epistolam a. Pauli*, vol. I, p. 124.

[illegible]⁵⁷ Ibid., 690; *Venez Affairs and Revenue*, p. 521.

北 1614

²³ *Super acutirostris* *epistolepis* and *Corvinium* *lectum*, c. 12 lect. 3, 474, on *Super spurtalis*; *Pezom.* vol. 1, p. 346.

2

$$^{\circ} \quad 1.5 \times 10^{-4} \pm 5 \times 10^{-5}$$

1	100	100
2	100	100
3	100	100
4	100	100
5	100	100
6	100	100
7	100	100
8	100	100
9	100	100
10	100	100
11	100	100
12	100	100
13	100	100
14	100	100
15	100	100
16	100	100
17	100	100
18	100	100
19	100	100
20	100	100
21	100	100
22	100	100
23	100	100
24	100	100
25	100	100
26	100	100
27	100	100
28	100	100
29	100	100
30	100	100
31	100	100
32	100	100
33	100	100
34	100	100
35	100	100
36	100	100
37	100	100
38	100	100
39	100	100
40	100	100
41	100	100
42	100	100
43	100	100
44	100	100
45	100	100
46	100	100
47	100	100
48	100	100
49	100	100
50	100	100
51	100	100
52	100	100
53	100	100
54	100	100
55	100	100
56	100	100
57	100	100
58	100	100
59	100	100
60	100	100
61	100	100
62	100	100
63	100	100
64	100	100
65	100	100
66	100	100
67	100	100
68	100	100
69	100	100
70	100	100
71	100	100
72	100	100
73	100	100
74	100	100
75	100	100
76	100	100
77	100	100
78	100	100
79	100	100
80	100	100
81	100	100
82	100	100
83	100	100
84	100	100
85	100	100
86	100	100
87	100	100
88	100	100
89	100	100
90	100	100
91	100	100
92	100	100
93	100	100
94	100	100
95	100	100
96	100	100
97	100	100
98	100	100
99	100	100
100	100	100

Cuando Tomás comenta a San Pablo, no duda en ocasiones, en llevar al texto bíblico preguntas y preocupaciones propias que aunque puedan tener una importancia considerable en sí mismas, da la impresión de que no preocupan mucho e inmediatamente al Apóstol. Respecto al tema de la petición por siempre, cuando San Pablo en su carta a los romanos dice así: *en toda oración presentad vuestras peticiones, mediante la oración y la suplica* (Rm 12, 12). Tomás responde haciendo una pregunta directa: ¿no los conoce el Señor? En otras palabras, si Dios ya conoce nuestras peticiones, ¿por qué insistir en informarle? A esta pregunta, Tomás ofrece la siguiente explicación:

Primero, *que sean conocidas*, es decir aprobadas ante Dios, y sean vistas como dignas y santas que en oración suban como incienso en la presencia (Sai 141, 2).

2. *que sean conocidas* para nosotros mismos, es decir recordarnos que nuestras oraciones están siempre con Dios como si le presentáramos, no sólo para gloria o favor de la gente. Como cuando vamos a parar fuera en tu aposento y después de cerrar la puerta, ora a tu Padre que está allí en lo secreto, y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará (Mt 6, 6).

3. *que sean conocidas* para aquellos que están con Dios, es decir los ángeles por medio de cuyo ministerio son llevadas a Dios, no porque Dios no sea consciente de ellas sino porque ellos interceden por nosotros y por mano del ángel suben delante de Dios el humo de las perfumes con las oraciones de los santos (Ap. 8, 4).¹⁷

Otra cuestión sobre la oración de petición muy discutida por Tomás en la *Summa*, y en otras partes, tiene que ver con la intención real de la petición. Cuando hacemos nuestras peticiones, estamos de algún modo esperando cambiar a mente de Dios. Dios, por su misma naturaleza, es eterno e inmutable, así que ¿para qué la petición. En su

comentario a 1 Timoteo, Santo Tomás escribe: «en el caso de nuestros oraciones a Dios, no tratamos de cambiar a mente de Dios, porque siempre está dispuesto para todo lo bueno; nuestro propósito es que nuestros propios corazones sean elevados a Dios en la oración».¹⁸ Un argumento similar lo da Tomás en su comentario a los Corintioses:

«La oración es el ascenso de la mente a Dios. Pedir es solicitar cosas. La oración debería venir en primer lugar, de modo que lo que pide devotamente sea escuchado, y a que aquellos que piden algo comiencen por tratar de persuadir a los que les escucha para que ceda a sus deseos. Debemos comenzar con devoción y oración sobre todas y las cosas buenas, no para cambiar sino para elevarnos a él».¹⁹

(ii) Humildad y oración

Una de las características de la auténtica oración es que la que tanto San Pablo como Santo Tomás más en una y otra vez es la humildad. Tomás dice: «la oración debe

¹⁷ *Super epistolam apostolicam ad romanos lectura* c. 4, l. 15. En *Super epistolam ad romanos* c. 4, l. 15. Véase el texto en francés en *Alfred de Thomassin*, p. 38. La pregunta que a Tomás le genera el versículo citado en términos de efectos reales. Pero Santo Tomás, en otras partes de su obra, dice que se trata de un efecto de la dignidad de la intermediación. Sobre este asunto, Tomás sugiere decir: puede ser la oración, inmediatamente o indirectamente, favoreciendo un efecto absolutamente autónomo, como el salvador, o de un modo de cuando existe un efecto intermedio, como el que sucede espontáneamente nuestro deseo que mueva a nuestra oración y a Dios, que puede ser próximo o lejano, ante el consentimiento de nuestro deseo. Véase Agwell, *Thomas Aquinas*, vol. 1, p. 446.

¹⁸ *Super epistolam ad 1 Timotheum lectura* c. 2, l. 3. En *Super epistolam ad 1 Timotheum* c. 2, l. 3. Sobre la cuestión de la oración de petición, Herbert McCabe dice: «debemos tener en mente firmemente esto: es Dios quien ora. No sólo Dios quien responde la oración, sino Dios quien ora primero en oración». ¿cómo podemos estar más comprometidos respecto a la oración de petición? No sólo se nos va presionando a Dios haciéndole algo a Dios, uno que es Dios haciendo algo por nosotros elevándose a la vida eterna o intelectual, haciendo la vida divina en nosotros. Véase *God Matters*, London, 2000, pp. 221-2.

Super epistolam ad Philippenses lectura c. 4, l. 15. En *Super epistolam ad Philippenses*, vol. 2, p. 4.

ser y humilde y no presuntuosa. *Et voluerit tu rostrum a la oratione dei despojaris, non desprecietur tu oratione* (Sb. 102, 18).⁴⁰ La oración es humilde cuando no creemos que va a ser escuchada en razón de nuestros propios méritos, sino por la misericordia de Dios. Tomás da un argumento similar cuando comenta la siguiente afirmación de Pablo a los Efesios: *en toda oración presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la suplica, acompañadas de la acción de gracias* (Ef 4, 6). La palabra «suplica» indica aquí «señala «una conciencia de la gracia y la santidad de Dios es la oración, así pues, de alguien que se humilia»... dicho esto, sin embargo, aunque la oración deba ser de hecho humilde en todo momento, no debe ser en modo alguno circunspecta... más bien, debe ir acompañada por la confianza en la intercesión y esto por la misericordia de Dios. No nos apoyamos en nuestra obra, sino para derivar ante ti nuestras suplicas, uno en tu grande misericordia» (Dn 9, 18).⁴¹

Pablo cuando ora por los efesios emplea en un momento una imagen bastante chocante: *doblo mis rodillas ante el Padre* (Ef 3, 14). Reflexionando sobre este gesto «símbolo de humildad», Tomás escribe:

La fuerza física está presente en las rodillas. Al doblarlas un hombre confiesa abiertamente su falta de fuerza. Así, se muestran a Dios los símbolos externos y físicos con el objeto de renovar y fortalecer espiritualmente el alma interior. Esto se expresa en la oración de Matías: *doblo la rodilla de mi corazón*.⁴²

(iv) Oración y caridad

Otra característica de la auténtica oración sobre la que insisten Pablo y Tomás es que debe ser «caritativa»⁴³ en otras palabras, preocupada por las necesidades de los demás. En su raíz, la oración es, por supuesto, algo íntimo y personal. Pero Tomás insiste en que no debiera restringirse a una preocupación por el propio bien o la propia salvación.⁴⁴ Debe ser efusiva y generosa en su preocupación por otras personas. Y por eso Pablo, cuando escribe a Timoteo, exclama: *ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, suplicas y acciones de gracias por todos los hombres* (1 Tim 2, 1). Tomás, comentando este pasaje, subraya:

Cuando Pablo dice «por todos los hombres», muestra por quién debemos orar... Y dice que debemos orar por todos. La razón de esto es que la oración es el amor por el que todo desea «que al otro podamos lo que deseamos». Y la caridad exige que deseemos el bien para todas las personas a las que se extiende nuestra caridad. *Orad los unos por los otros para que todos sean salvos* (1 Tim 2, 16).⁴⁵

Pablo tiene gran confianza en que cuando las personas de las diversas iglesias oran por él, él va a ser salvado por sus oraciones. En una ocasión escribió a los Efesios: *yo sé que esto servirá para mi salvación gracias a vuestras oraciones y a la ayuda prestada por el Espíritu de Jesucristo* (Ef 3, 14). Pero, al tiempo que se preocupaba por su propia salvación

⁴⁰ Sb. 102, 18. Cf. 102, p. 86.

⁴¹ Predicando, en una ocasión, Tomás subrayó: «hay algunos que quieren dedicarse a Dios y no prestan atención a la salvación de su prójimo. Pero el Espíritu Santo no es así. El apóstol Pablo estaba muy preocupado por la salvación de su prójimo cuando dice: *he sido hecho todo esto para vosotros para demostraros a todos que mis oraciones son por todos*» (Cf. la versión de la Lectura pronunciada: véase *Thomas Aquinas, Op. 3, Epistolae, Romanus, p. 13*).

⁴² *Super primam epistolam ad Timotheum apostolum*, 2. lect. 57 R. en *Super epistolae ad...* p. 4.

⁴³ *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.6, lect.5, 369. en *Super epistolae*, vol. 2, p. 86.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.4, lect. 1, 157. en *Super epistolae*, vol. 2, p. 119.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.4, lect. 4, 365. en *Super epistolae*, vol. 2, p. 84.

individual. Pablo también se preocupa de que su trabajo como predicador sea eficaz en las vidas de los demás. Tomás, comentando un pasaje de 1 Tesios, donde Pablo pide oraciones, dice:

Pide tres cosas para sí mismo que son necesarias para todo predicador, a saber, que su boca se abra, que se prepare tanto como pueda para la predicación y que le sea dada la gracia. Y para que Pablo? Responde para que pueda con confianza dar a conocer el mensaje del evangelio por el cual soy un embajador encadenado. El Apóstol no solo pide que le sea dada la palabra sino como predicar y la predicación. También pide la gracia de hablar con confianza de modo que pueda confiar con seguridad y firmemente el mensaje que se le ha encomendado y que se ha comprometido. En los lugares pide que se le conceda un tiempo y un espacio adecuado. Entre estas tres personas, es claramente el propio deseo y actualidad de hablar lo que hace aceptable una cosa. Y el apóstol mismo presta esto en 1 Corintios 4: 6 *patra dicitur et conuictur ammentando uno debet a uno expresse Periclitum* 5: 23 *apud una buena es la pueris oportuna* 12

Cuando Pablo ora por sus hermanos y hermanas en la fe, no lo hace de un modo meramente ritual o indiferente. No él ora con gran sinceridad. En su carta a los Efesios, por ejemplo, habla asertivamente en un momento determinado sobre la intensidad de deseo que acompaña y apunta su oración. Sobre este asunto, Santo Tomás comenta: «dado que el deseo del corazón es conocido solo por Dios. Pablo, recurre a Dios para que testimonie que él ora por ellos con deseo» 1. Entonces, a medida que el pasaje avanza, Santo Tomás empieza no simplemente a parafrasear el mensaje

de San Pablo, sino que, en cierto momento, de hecho lo apropió. Y creo que eso no carece de importancia. Porque aquí, tras las palabras del texto, podemos percibir, si no me equivooco, algo de la propia pasión de Tomás como fructuoso predicador por comunicar a los demás el profundo sentido de liberación y maravilla que experimenta al conocer a Jesucristo. Así, al reflexionar sobre la elocuente frase de Pablo, «cuanto os anhelo», Tomás escribe

Cuanto os anhelo es decir, yo que y vos en el mismo corazón —veramente «en las entrañas» de Jesucristo. O cuanto anhelo que estéis en ese corazón, como si dijese, cuanto anhelo vuestra salvación y participación en el mismo corazón de la ciudad de Efriso. Le 1: 78: «por la entrañable misericordia nuestra, Dios nos visita a nosotros, que habíamos sido en la oscuridad — como si dijese, que el poder de la luz avanzaba — a otras personas e innumeras profundidades de corazón. El anhelo que entéis en el mismo corazón (literalmente «en las entrañas» de Cristo) es el deseo que podáis amar e imitar a Dios y a sus santos, y podáis ser amados por él, porque la vida humana consiste en esto.» 13

El pasaje es extraordinario. Motivado por una frase simple y breve de texto de Pablo, las breves testimonian con fuerza y benevolencia reverenciales a energía y la pasión apostólicas y contemplativas de Santo Tomás. El nombre de Aquino era, por supuesto, un brillante intelectual, pero lo que tiene a olvidarse es su vocación de predicador para un servidor del evangelio de principio a fin, un servidor de la verdad en este sentido y no un mero genio especulativo ni un filósofo que viviese alejado de las preocupaciones apostólicas. Si la pasión de la vida de Santo Tomás era la búsqueda de la sabiduría, nunca fue la de un académico imperturbable, indiferente al mundo que le rodeaba, sino más bien una búsqueda de la «sabiduría que salva» poseída por

12 *Super epistolam ad Ephesios lectura*, 6. lect. 3, 5. 13 *Idem Super epistolam ad Colossenses*, 2. pp. 61.

13 *Super epistolam ad Philippenses lectura*, 4. lect. 2, 5. *Idem Super epistolam ad Romanos*, 2. p. 9.

san Pablo. Tal sabiduría está atenta a las necesidades de los demás, preocupada por fortalecer, por ejemplo, a aquellos que pueden estar vacilando en su fe: «igual que un trabajador quiere apuntalar un edificio contra una caída». A Pablo, el predicador, Tomás le aplica estas grandes palabras de Juan: «los consejos atemaban al vacilante» (Joh 4, 4).⁹⁷

Tomás de Aquino fue un acquerino toda su vida, pero también estuvo predicando continuamente. Y ha sobrevivido en la memoria considerable de sus sermones. Bernardo Cussani su primer biógrafo escribió: «en Roma una vez, en Semana Santa, Tomás predicó sobre la Pasión de Nuestro Señor continuando a sus oíentes hasta las últimas y así día siguiente predicando sobre la Resurrección, los elevó maravillosamente a gozo con el Señor». Se ve en este relato que Tomás concorda muy bien con el adaptar su predicación para acomodarse a su público, un aspecto rescatado en la Vida de Bernardo Cussani para los extraordinarios, decía la palabra de Dios con gracia y poder singular sin entredarse en un razonamiento rebuscado. Las palabras las de aba para las Escuelas».⁹⁸

En comentar incluído en un sermón predicado en el verano de 1209 de la claridad respecto que Tomás tenía por los «eventos extraordinarios» aquellos hombres y mujeres que nunca habían recibido ninguna clase de educación filosófica o teológica en las Escuelas, pero cuya fe era fuerte y profunda. Con brillante e inequívoca convicción, Tomás declara a los estudiosos reunidos: «una vez cada semana sabe más sobre estos asuntos de fe que todos los filósofos

de la antigüedad». De modo similar, escribe en la Summa: «aquellos que parecen simples por carecer de ciencia mundana, parecen ser prudentes conforme a aquello de Mateo 10: «*sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas*».⁹⁹

Obligamente Tomás quiere, y esta más que dispuesto a reconocer la sabiduría que poseen muchos de los hombres y mujeres no académicos en su contemporaneidad. Pero, a hacer eso, no pretende denigrar en modo alguno la tarea vital de pensar sobre la fe, la tarea de aprender. Respeta, pero nunca idealiza la simple predicación. Una ilustración clara de esta actitud está en el tratado *Contra impugnantes Dei*, donde Tomás no duda en declarar «la ciencia de los santos es preferible a la simplicidad de los filósofos»: *sanctorum scientia preferitur simplicium sanctorum*.¹⁰⁰

Santo Tomás como predicador y acquerino dedicó toda su vida al progreso en espíritu y en verdad de los hombres y mujeres de su generación. Era, por tanto, «su bondad para con los otros tenía una suerte de entusiasmo espontáneo que en cierto modo iba en paralelo con la estimación divina de su doctrina».¹⁰¹ Pero eso es extraño e incluso parece con una afirmación como la de «ascensor» J. E. Raby: «Tomás vivió para la fe sola, que aparecía como una ocupación superior a la cura de almas».¹⁰² Nada podría estar más lejos de la verdad. Claro que Tomás fue, ante todo, un frate predicador. Fue la dimensión *evangelica* de su vida, la que dio impulso y dirección a su trabajo como académico. No sorprende por eso, descubrir que Tomás, en ocasiones, sale del heradamiento de su senda para abar la tarea de la

religio super epistolam ad Ephesios lectura, en *Super epistolam*, v. 2.

p. 1.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Véase *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, etc., y *Saint Thomas Aquinas Sermons*, etc., p. 99.

¹⁰⁰ B. Cussani, *Vita s. Thomae Aquinatis*, 29, en D. Prützel (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis vultu*, p. 9. Véase también B. Foster (ed.), *The Life of St. Thomas Aquinas: Biographical Documents*, Londres, 1955, p. 48.

¹⁰¹ Ibid., *Fontes vitae*, 29, p. 195; Foster, p. 47.

¹⁰² Sermón: *Attendite a falsis*, 983 RSR n. 2, p. 2, en Buis, vol. 6, p. 35.

¹⁰³ Véase I. 2, q. 1, a. 4 ad 2.

¹⁰⁴ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 11-6, en *Opera Omnia*, Leonina, vol. 41, A 132.

¹⁰⁵ B. Cussani, *Vita s. Thomae Aquinatis*, 29, en D. Prützel (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911, p. 33. K. Foster (ed.), *The Life of St. Thomas Aquinas: Biographical Documents*, London 1959, p. 51.

¹⁰⁶ E. J. E. Raby, *A History of Christian Latin Poetry*, p. 403.

predicación. En su *Comentario a los Efesios*, por ejemplo, habla de su «excelencia y altura» (*excellentia et altitudines*), un tributo que brota no tanto del mensaje real de Pablo, en esta parte de la carta, sino más bien del muy particular en su ánimo de tomar por la tarea de la predicción, la preocupación inmediata de Pablo aquí, y lo que más desea comunicar es simplemente su necesidad de confianza para poder proclamar «el misterio del evangelio».⁴²

v) La cercanía de Dios

Cuando en sus escritos y charlas aparece el tema de la oración para ser el sustento de los predicadores dominicanos antiguos y modernos, se inclinan a decir que «la oración es un asunto bien fácil». La buena medida, esta percepción se basa en el hecho de que una humilde oración de petición es que el «adhera» fue la oración que Cristo usó a las discipulos cuando se preguntaron cómo debían orar. Santo Tomás describe esta oración el *Patet Vobis* como «la más perfecta de todas las oraciones». Y el hecho de que no sea más que una sencilla oración de petición fue un gran factor clave que ayudó a Tomás a llegar a la conclusión de que la forma de plegaria de petición es casi la definición de la oración misma. Por eso, la oración debiera ser en la vida de cristiano tan natural como respirar. Pero si eso es así, ¿por qué se experimenta la oración tan habitualmente como una tarea excepcionalmente difícil?

La opinión de tomar el sistema en su raíz es una falta de confianza. Como seres humanos, a veces encontramos

Super epistolam ad Ephestios scripta c. ti. rec. 5 3 in super epistola
vul. c. 1. Hb

[illegible]

4 ST q.84 a. Para mais informaçoes em vngs e de relaxaçoes de barto
Forma solbre e pastranuchas wase " Alucra Praying with confidence Apus
na: on the ord Prayer ondon 20 0

difícil creer que Dios se preocupa realmente de nosotros, o que Dios quiere acercarse a nosotros. Y nuestro escepticismo sobre el tema se refuerza con el hecho de que a veces Dios puede parecer lejano, incluso indiferente. Pero dice Tomás, el apóstol Pablo, predicando a los atenienses, *no lo contrario a decir Hech. 17:28: "En uno se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos."* Dado que tendemos a carecer de confianza en el amor de Dios y en su disposición a escuchar y responder a nuestras oraciones, a veces nos acercamos a la piedad de la oración con un sentimiento de ansiedad. Pero Tomás insiste en que tal ansiedad es «innecesaria» (*superfluum*).⁶⁶ Haciéndose eco de la afirmación de San Pablo en Filipenses, declara que «el Señor está cerca» y esa presencia debería ser «causa de gozo», no causa de ansiedad.

Porque un hombre se asombra quando su amigo está cerca.
Pues el Señor está cerca de la plebe que de su majestad. Yo
era como de cada uno de vosotros. 1. 2. esta amigó
cerca en su casa. mas ahora, en el serlo fecho, vosotros lo que
en otro tiempo estabais como huérfanos, llegado a el ar cerca por la
sangre de Cristo. 1. 2. 3. y esta cerca mediante la gracia
por donde a desgracia a nos y el se acercara a vosotros. 4.
8. y por esta bondad en la escucha, cerca era Yahweh de los que
lo miraban. Sal. 45. 18. Cuando Yahweh dice no tengáis
miedo, muestra que vuestras mentes deben estar en paz
y la aduerga y aharu no tengáis miedo después de decir que
el Señor está cerca. Como si diese él os concedera todo, por
eso no hay necesidad de tener miedo.⁴⁷

Tomás señala que nosotros, que una vez fuimos ex niños y «aliados» hemos sido «acercados por la sangre de

1976, p. 147.

* Заглед е приложен над "Поправките" вестника. 4 март 1995 от Заглед е приложен над.

Vol. 154-679 8 4 From radiation et al commentary on Wines
From letter to the Commissioner and the staff to the Mississippi. Albany N.Y.
945 p 3

«Cristo». Nuestra esperanza se basa en esto: que Cristo ha elegido estar entre nosotros y el Padre. Tomás dice: «debemos también considerar también que nuestra esperanza está en Dios por Cristo, según Romanos 5,1-2: *habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios*».⁶⁸ La consecuencia: las oraciones y peticiones que hacemos por la Iglesia las hacemos solo nosotros mismos basándonos en que es de nuestra propia gloria, sino siempre por el y en él: «Dios no se lo perdona nuestros pecados, sino que lo da a su propio Hijo para hacer un desagravio en nuestro nombre».⁶⁹

Así mismo vuelve a este gran tema en su Comentario a los Hebreos un texto que estaba compuesto para la consagración por San Pablo: «Cristo, en la comprensión de las cosas para cumplir su papel como mediador, necesitaba «por la debilidad de la oración llegar a Dios en un extremo y, por la misericordia y la compasión, alcanzarlos a nosotros en el otro extremo». Pero, ¿cómo podía Aquel que es digno de ofrecer al Santo representar a los pecadores? ¿Cómo podía el Dios omnipotente ser el mediador para las personas débiles y frágiles? La respuesta a esta cuestión la encuentra Tomás en el capítulo 4 de Hebreos: *pues no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, ya que ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado* (Heb: 4:15). Cristo, habiendo asumido nuestra carne «conoce nuestra debilidad humana, por experiencia,

exactly Tomás que como Dios, conoce a desde la eternidad mediante el simple conocimiento».⁷²

La respuesta a la desdicha humana, la *miseria* de aquellos que se saben «débiles y frágiles», no es simplemente la justicia (recibir lo que merecemos), sino más bien la *misericordia*, la bondad y compasión de alguien que conoce nuestra debilidad y conoce que es ser en ado: «¿Qué hubiera existido sin tentaciones, dice Tomás, no las habría conocido por experiencia, y entonces no podríamos haber tenido compasión». «*El mismo está mediado por la debilidad*». La razón para esto es para que pueda ofrecer compasión en la debilidad de los temas. Esta es la razón por la que el Señor perdona que Pedro cayese: *aprende de ti mismo aquello que sufre tu prójimo* (Si 31, 18).⁷⁴

Tomás, en este punto de su Comentario, hace referencia a una frase que aparece en el canon de la misa: *«y a nosotros pecadores»*, señalando que tanto en la Ley Antigua (Lev 9) como en la Nueva el sacerdote ofrece sacrificio «por sus propios pecados y por los de pueblos». Por el mismo Cristo, el nuevo Sumo Sacerdote, carece por completo de pecado. Sin embargo, dado que ha asumido nuestros pecados como suyos, y soporta nuestros «castigos y culpas», puede ir al Padre en nuestro nombre como si él mismo fuese quien necesitase compasión. Y como mediador, ofrece al Padre lo que Santo Tomás llama «un sacrificio espiritual», uno que implica «oraciones y rúbricas».

El sacerdocio de Cristo se ordena a este sacrificio espiritual: *para que pueda ofrecer dones y sacrificios por los pecados*. Dos cosas son necesarias en quien reza, a saber, amor ferviente junto a dolor y gemidos. Estos se mencionan en Sal 37: «O Señor, tu misericordia de mi: ansias te primero, y no se te olvidan mis gemidos» (lo segundo). Pero Cristo tenía estos dos. Por

⁶⁸ *Compendium theologiae*, 2, [De spe] c.5, p. 196.

⁶⁹ *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, c. 10, l. 1-9, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 396.

⁷⁰ En el «prologo» a su *Comentario a los Hebreos*, al mismo tiempo que reconocía que «algunos han dudado» que esta homilía de las epístolas de Pablo, Santo Tomás defendía, por el contrario, que era de hecho una obra genuina de Pablo. Véase *Prologus* y *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 336.

⁷¹ *Ibid.*, c.5, l. 246, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 390.

⁷² *Ibid.*, c.4, l. 235, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 387. Cursivas mías.

⁷³ *Ibid.*, c.4, l. 237, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 388.

⁷⁴ *Ibid.*, c.5, l. 247, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 390.

⁷⁵ *Ibid.*, c.5, l. 248.

eso, respecto a lo primero dice, *con un fuerte grito*, es decir, con una intención totalmente determinada y sumido en agonía, *transfirió más en su oración* (Lc 22, 44). Y otra vez en Lucas 23: 46: «y Jesús, dando un fuerte grito, dijo: «Padre en tus manos encomiendo mi espíritu». Porque de lo segundo dice: *y agonizaba*, porque por *lignitas* el apóstol entiende el gemido interno de la persona que reza. Pero esto no se menciona en el evangelio. Es probable, sin embargo, que igual que lloro en la resurrección de Lázaro, también notase durante su pasión. Porque hizo muchas cosas que no están escritas.⁷⁶

La oración de petición es una oración que un individuo hace la mayor parte de las veces, en soledad, pero también puede, por supuesto, ser una oración dicha en común. Un ejemplo de texto relativo a esta cuestión que encuentro particularmente digno de señalar es una observación que Tomás hace sobre la petición y la oración de la Eucaristía. Su afirmación viene motivada por el texto de 1 Tim 2: 1 en el que Apóstol dice que la oración tiene cuatro divisiones o «partes» diferentes (plegarías, oraciones, súplicas y acciones de gracias). Tomás señala que esta estructura cuatridivisa corresponde en detalle con la estructura de la misa católica. Y se vuelve claro que una gran parte de esa estructura es *petición*. Tomás dice:

En la misa todo hasta la consagración del Cuerpo y la Sangre es «plegaría» porque en esas en las dos especies está la memoria de las cosas sagradas que nos dan la confianza de que logramos nuestra petición. En el misterio de la consagración está la «oración», porque meditamos sobre lo que Cristo hizo. El resto, hasta la comunión, es «súplica» por los vivos y muertos y por uno mismo. Así termina la acción de gracias.⁷⁷

Meditamos sobre lo que Cristo hizo. Esa pequeña frase llama nuestra atención no solo sobre el sacrificio que Cristo hizo en la cruz cuando se hizo mediador entre nosotros y el Padre, sino también sobre la gran plegaria salvífica de Cristo que continúa en la misa, una oración que aun hoy suplica en nuestro nombre.

(2) Acción de gracias: la oración de gratitud

San Pablo, en el primer párrafo de su carta a los filipenses dice: *doy gracias a mi Dios cada vez que me acuerdo de vosotros, rogando siempre y en toda mi oración con alegría por todos vosotros* (Fp 1: 3). Palabras como estas aparecen una y otra vez en las cartas de Pablo. Su oración de acción de gracias es tan espontánea e insistente que hasta matavieja como yo he sido he llegado a comentar que Santo Tomás hizo, en una ocasión, hablando en general sobre el tema de la acción de gracias, «la obligación de gratitud no tiene límites».⁷⁸

(i) La acción de gracias y las virtudes

Respecto a la respuesta totalmente positiva de Pablo a los filipenses, Tomás subraya: «nada le ocurrió al Apóstol que no fuese digno de acción de gracias y esto es una gran cosa».⁷⁹ Pablo agradece a Dios la colaboración en el Evangelio que esta feiz de compartir con los filipenses. Son uno con Pablo, explica Tomás, por el modo en que «comparten la doctrina de la enseñanza del evangelio, creyendo y poniéndolo en obra. Porque esta es la verdadera colaboración».⁸⁰

Escribiendo de un modo similar a los tesalonicenses, San Pablo exclama: *en todo momento damos gracias a Dios*

⁷⁶ Ibid., c.5, lect.1, 255-6, pp. 391-2.

⁷⁷ *Super primum epistolam ad Timotheum lectura*, c.2, lect.1, 56, en *Opera epistolica*, vol. 7, p. 174. Tomás hace la misma observación sobre la estructura de la misa en la *Summa theologiae*, II-II q.83 a.17. Ahí reconoce que su reflexión sobre la misa fue inspirada por «una gloria de 1 Tim 2».

⁷⁸ ST II-II q.106, a.6 ad 2.

⁷⁹ *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.1, lect.1, 9, en *Super epistolica*, vol. 7, p. 91.

⁸⁰ Ibid. lect.1, p. 92.

por todos vosotros, recordándoos *no cesar en nuestras oraciones* tenemos presente ante nuestro Dios y Padre *el obrar de vuestra fe, el trabajo de vuestra caridad y la tenacidad de vuestra esperanza*.¹ 1 Tes. 1:2-3. Tomas, cuando se topa con este pasaje específico, subraya «la acción de gracias debe ser incesante» por eso Pablo dice *siempre*. Debe ser universal por eso Pablo dice *por todos vosotros*, y después Pablo añade *en todo dad gracias*.² 1 Tes. 5:18.³ Tomas señala y subraya las «bendiciones» reales por las que Pablo es movido a dar gracias, y son, fe, esperanza y caridad.

Primero, menciona la fe porque es una condición esencial para obtener las cosas a las que esperamos. No decir de revelación que no se basa en apariencias. *Porque es que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan*. 1 Tes. 1:6. Sin embargo, esto no es suficiente a menos que la fe se la practique. «Viejas obras y haga un esbozo» por eso Pablo dice *la obra de vuestra fe y los trabajos*. Pablo da también gracias por el amor en el que abundaron. Luego da gracias por su esperanza, que les permite sufrir los sufrimientos con paciencia. Una mente. Pablo da gracias por la esperanza en nuestro Señor, es decir, la esperanza que tenemos en Cristo, o la esperanza que Cristo nos dio, *hemos sido regenerados a una esperanza viva mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos*. 1 Tes. 1:10.⁴

San Pablo enumera tantas cosas en unas tres y cuatro en su carta a los Colosenses: *damos gracias, sin cesar a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo por vosotros en nuestras oraciones; al tener noticia de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis con todos los santos, a causa de la esperanza que os está reservada en los cielos*. Col. 1:3). En su

comentario sobre la carta, Tomas aprovecha una vez más la oportunidad para hablar sobre las virtudes de fe, esperanza y caridad. Lo que dice sobre la caridad es agudo y va al núcleo del asunto:

Hay un amor que surge de la caridad y otro que es mundano. Este amor mundano no incluye a todo el mundo, porque amamos a aquellos con quienes hay alguna comunicación o compartimos algo, que es la causa del amor pero en el amor mundano esta causa no está presente en todo el mundo sino que solo se encuentra en los propios parientes o en otra gente mundana. Pero el amor de caridad se extiende a todo el mundo, y por eso dice *por todos*. Porque aunque un pecador es muy amado, en el amor de caridad es para que en algún momento se hagan santos»⁵

San Pablo en su carta a los Efesios no enumera tantas las tres virtudes pero sí es como hacia en las otras cartas. Sin embargo, el hecho de que fe, esperanza y caridad sean mencionadas a menudo en estos momentos de alabanza hasta para atraer a la atención de Tomas, lo cual tiene una gran importancia para el dominus. Así mismo, la idea de San Pablo de los tres atributos de fe, esperanza y caridad dice «se refiere a ellos como a miembros porque tienen que estar erguidos, ser elevados y fuertes, erguidos por la fe, elevados por la esperanza y fuertes por la caridad».⁶ Lo que luego sigue es un pasaje en el que el Aquinate hace un uso poderoso de imágenes del Antiguo Testamento. Y se permite brillar elocuentemente de un modo que quizá nunca se hubiese permitido en un texto austero como la *Summa*.

Digo erguidos por la fe porque la fe revela el camino recto para llegar a la patria, esta simbolizada por la columna de

¹ *Super primam epistolam ad Thesalonicensis lectura*, c.1 lect.1-8, en *Super epistolas* vol. 1, p. 34. La aducción tomada de *Commentary on Saint Paul's Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philippians*, Albany, NY, 1969, p. 6.

² *Ibid.*, 10, p. 166; Larcher and Duffe, p. 6.

³ *Super epistolam ad colossenses lectura*, c.1 lect.2, en *Super epistolas* 1, vol. 1, p. 178.

⁴ *Idem*, *Super epistolam ad Ephesios lectura*, en *Super epistolas* vol. 2, p. 1.

nube de Éxodo 13: 21. Y el señor iba al frente de ellos, de día en columna de nube, para guardarlos por el camino. La te, semejante a las nubes es aparta con sus misterios se disuelve cuando deja paso a la visión. literalmente «cuando se vacía» y se humedece al despertar a devoción. Las flores son elevados por la esperanza porque la esperanza apunta hacia el cielo esta simbolizada por la columna de humo de Génesis 22: 17. *Por la columna de humo comenzó a levantarse de la ciudad la esperanza como el humo del fuego, procede de la ciudad ascendiendo hacia arriba y finalmente desaparece en el cielo. Las flores felices al final por la caridad «porque el amor es fuerte como la muerte» (Cant. 8: 6) por eso se ha simbolizado con una columna de fuego que consume todo y todo en Sabiduría 3: 14 dice a los reyes una columna de fuego, guía a través de rutas desconocidas. La luz del fuego tiene virtudes de la teófora, por lo que prueba los metales y destruye lo que puede dañar a la caridad. En la nuestra acciones examina los metales y consume todos los vicios.⁴⁹*

ii) El reto de la oración continua

Un aspecto sobre el que Pablo insiste en sus cartas es que los creyentes deben orar «en todo momento» (Ef. 6, 18). Según cuenta a Timoteo, mantuvo a fe con la práctica de la oración continua y su oración sería ser de acción de gracias. La Aquinate respondiendo a este tema en la carta de San Pablo a los Efesios, dice: «el Apóstolo da gracias por los bienes y bendiciones de Dios que ha oído hablar diciendo: *nunca dejó de dar gracias por vosotros*». Pero, entonces, ¿cómo puede la idea de sentirse como un sobre la aparente imposibilidad de la oración continua afirmando que Pablo «no podía haber ofrecido gracias por ellos de continuo»?

¹⁹ Ibid. Sobre ciertos pequeños cambios, ver traducción en de M.L. Laroche. *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians* (New York, 1972), pp. 90-1.

¹⁶ Ibid., c.1, lect.5, 47 p. 13; Lamb. 69.

1163

Así pues, ¿cómo hemos de entender la idea de oración continua? Tomás presenta algunas sugerencias: «al decir *nunca cesa*, es, a priori, quiere decir en las ocasiones requeridas. O *nunca cesa*, porque su actividad de acción de gracias por vosotros está siempre en marcha sin interrupción»¹⁶. Cuando, en su carta a los tesalonicenses, Pablo les anima a «orar constantemente», Tomás, en respuesta, pregunta una vez más: «¿cómo es esto posible?» Esta vez Tomás ofrece una respuesta más larga y considerada. La oración continua —explica— puede tomar varias formas diferentes:

Primero, la persona que no descuida las horas fijas para la oración ora siempre. *Cometo siempre en mi mesa* (San J. 1). En segundo, ya votar conscientemente ignora sus continuaciones. Pero cuando la oración se considera bajo el aspecto del objeto de la oración. Porque la oración es el despliegue de la expresión del deseo, porque cuando deseo algo entiendo lo pido orando. Así es la oración es la petición de cosas apropiadas procedentes de Dios, y así es el deseo ante el poder de la oración. *Oh Señor escuchando el deseo de los pobres* (San J. 1). Así es el poder que hacemos es el resultado de un deseo, y así la oración sigue siempre vigente en las cosas buenas que hacemos, porque las cosas buenas que hacemos tienen del don del bien. Hay un dicho muy sabio este verso que señala: *No crea de orar quien no crea de hacer el bien*, y así es una manera por la que es posible orar sin cesar es mediante la entrega de limosnas, y se pueden ver una fuente de causa de la oración continua. En las vidas de los Padres leemos: *quien da limosna es quien ora siempre*, porque la persona que recibe limosna ora por ti incluso cuando duerme.¹⁰

— 1012 —

En Super prima se reportaron al Therapsidomys de 1917 y 1918 p
- 40 años p 543 E. El área de distribución a la que se refirió en esta carta
es la intersección de un modo que disminuía en modo alguno las áreas
construibles. En la zona de la zona de la zona, en una zona intermedia via ran
cantidad de la intersección de la zona de la zona de la zona que puede
hacerse porciones de la zona, así en alguna forma de intersección. En Super prima
reportaron al Therapsidomys de 1917 y 1918 en Super prima de 1917 y 1918

La idea de que «la oración permanece siempre vigente en las cosas que hacemos» encuentra una expresión bastante vivida en una obra temprana de Santo Tomás. En su *Comentario a las Sentencias*, dice: «Si tiras una piedra, tu movimiento dura en sí mismo, solo mientras estás moviendo a piedra con la mano, pero el impulso de tu último acto dura mientras la piedra con una moviéndose como resultado del ímpetu que le diste al principio».⁸ Así pues, la oración o el efecto de la oración es como la piedra que ha sido lanzada al acto mismo, como es acto de lanzar llega pronto a su final porque «las personas no pueden rezar continuamente o todo el tiempo, porque a veces tienen que involucrarse también en otras actividades». Pero la fuerza y el impulso de la oración continúan en las diferentes actividades y buenas obras que siguen.⁹ «Porque, aunque no podemos realmente rezar todo el tiempo, sin embargo debemos orar siempre desde el hábito de la caridad».

En este contexto Santo Tomás pone sobre el tapete la cuestión de las distracciones en la oración. Naturalmente, quiere animarnos a permanecer lo más atentos posible cuando estamos orando. Pero sabe que hay que distraerse. Así, pues, ¿qué sucede si nos encontramos completamente distraídos: ¿nuestro tiempo de oración pierde todo merito? La respuesta de Tomás en sus lecciones sobre I Corintios muestra que es un sensato y sabio como compasivo. Un navegante, dice, que «no presta atención a su oración» pero que aun así reza en cierto modo, ciertamente perderá «el consuelo espiritual y la devoción» pero no el merito.¹⁰

⁸ *Commentary on the sentences*, 4a dis. 15 q. 4 a. 2. c. (Liguori, Albert and Thomas, p. 383).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* Sobre esta cuestión, véase la meditada reflexión de *Summa theologiae*, II-1 q. 83, a. 14.

¹¹ *Super epistolam ad Colossenses lectura*, c. 1, lect. 2.¹ en *Super epistolam Pauli lectura*, vol. 2, p. 128.

¹² *Super primam epistolam ad Corinthios lectura*, c. 14, lect. 3, 839, en *Super epistolam s. Pauli*, vol. 1, p. 395.

En lo que concierne al mérito: «no se debe decir que la persona pierde ese beneficio, porque en ese caso muchas oraciones carecerían de merito, dado que apenas es posible decir un solo Padrenuestro sin que nuestras mentes divaguen por otras cosas». Tomás pasa entonces a señalar, y con un admirable sentido común, que para ser espirituales no tenemos que estar pensando permanentemente en los santos todo el día. Dice:

Quando aliquis involucrat in un trabajo meritorio non refert cogitantem cum cada movimento que lleva a cabo que está haciendo eso por Dios, no pierde el beneficio de merito. La razón de ello es que en todas las actividades meritorias orientadas hacia la meta correcta no se requiere que la intención de la persona que las hace tenga que estar concentrada en esa meta en cada acción individual. El impulso moral que inspira la fealdad de la persona permanece en efecto en toda la operación aunque a veces se distraiga o en otras lleva a cabo partes específicas de la misma. Y este ímpetu moral hace que toda la obra sea meritoria a menos que se entorpezca por algún serio motivo accidental que desvíe la obra de su orientación original y la reconduzca en una dirección opuesta.¹¹

San Pablo no solo nos anima a orar en toda ocasión, sino a orar «en todas las circunstancias» (1 Tes. 5: 17). Comentando esta frase de la carta de San Pablo a los tesalonicenses, afirma: «Pablo dice en todas las circunstancias, es decir en los buenos y en los malos momentos. *dad gracias*».¹² El tema de dar gracias había sido antes introducido en la carta por San Pablo, pero en esa ocasión no hacía referencia

¹¹ *Ibid.* «case Lecture on 1 Corinthians», en Liguori, Albert and Thomas, p. 434.

¹² *Ibid.*

Super primam epistolam ad Thesalonicensium lectura, c. 5, lect. 2-3, p. 189.

explica a la necesidad de orar «en todas las circunstancias». Simplemente escribo: *«como podremos agradecer a Dios por vosotros, por todo el gozo que, por causa vuestra, experimentamos ante nuestro Dios. Noche y día te pedimos insistentemente»* (1 Tes 3, 9-10). Tomás considera que la expresión «noche y día» se refiere a «la frecuencia» de la oración de Pablo, una interpretación suficientemente clara. Pero Tomás también entiende que significa dar gracias en los buenos momentos y en los malos. Dice: «noche y día» es decir, en la adversidad y en la prosperidad.⁹⁸

La expresión «adversidad y prosperidad» como ya hemos señalado en el capítulo 2, es una expresión que no aparece sólo en los sermones del Aquinate, sino también en sus oraciones. Cuando se usa en estos textos, la expresión representa una entrega voluntaria a la misteriosa providencia de Dios, un tema que obviamente tiene una gran importancia para Tomás. De hecho, lo encontramos repetido en otros de sus comentarios a Pablo. El Apóstol, en 1 Tes 5, había hablado de «dar gracias siempre por todas las cosas». El 5, 20: Esta «acción de acción de gracias» explica Tomás «sólo es posible cuando un hombre reconoce que todo lo que tiene viene de Dios».⁹⁹ Porque sólo entonces, con profunda humildad, podemos dar gracias a Dios tanto por «la adversidad como por la prosperidad» y hallar fuerzas incluso en las circunstancias más difíciles, para entregarnos al omnipotente y misterioso poder de la providencia de Dios.

Porque cuanto más nos sentimos afectados por nuestra relación con Dios, y más le conocemos, más le vemos como más grande y a nosotros como más pequeños, de hecho casi nada en comparación con Dios. *Ahora se han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza* (Jb 42, 5-6). Por eso Pablo dice: *dad*

gracias siempre por todas las cosas por todos sus dones, en la prosperidad o en la adversidad. *Bendecire al Señor eternamente: su alabanza estará siempre en mi boca* (1a. 3,3, 1). Porque las adversidades también son dones para nosotros en el camino.¹⁰⁰

La paradoja es sin duda paulina, pero también es, por supuesto, una paradoja presente en los cuatro Evangelios. Y podemos suponer que por eso Tomás está preparado en la «prosperidad y la adversidad», a recordar y repetir la extraordinaria afirmación de San Pablo sobre la acción de gracias, declarando en su comentario a los 1 Tes 5, y también en varios otros comentarios: *en todas las cosas dad gracias*.¹⁰¹

CONCLUSIÓN

Un aspecto que encuentro particularmente portentoso en la enseñanza de Santo Tomás sobre la oración en los comentarios paulinos es su simplicidad evangélica. No hay ni un indicio de esoterismo en lo que dice, ninguna lista sobrecogedora de niveles o grados de oración de la cual el creyente ordinario se vaya a sentir excluido. Para Santo Tomás, como para el Apóstol Pablo, la oración se reduce en su esencia a algo muy simple en la práctica: pedir y dar gracias. Hay diferentes aspectos de la gracia que Tomás explora en sus comentarios a Pablo y, claramente, para el maestro dominico esa gracia de Espíritu Santo que llama «oración» es de suma importancia. Cuando se revisan juntos cuidadosamente los comentarios paulinos ofrecen una rica y profunda teología de la gracia, pero también ofrecen una teología de la oración, la sabiduría manifiesta

⁹⁸ Ibid., 69, p. 177.

⁹⁹ *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.5, loci.7, 314, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 73.

¹⁰⁰ Ibid., 3, 4, p. 3. Tomás vuelve a ver al tema de la prosperidad y la adversidad en su comentario a los Hebreos: *super epistolam ad Hebraeos lectura*, c.4, loci.3, 236, en *Super epistolam*, vol. 2, p. 387.

¹⁰¹ Ibid. El texto citado aquí es 1 Tes 5, 8.

de Pablo afirmada y desarrollada maravillosamente por la sabiduría de Tomás, el Apóstol de los gentiles y el Ángel de las Escrituras felizmente de acuerdo en que «de todas las cosas necesarias para la vida cristiana la más importante es la oración».¹⁰²

5

Orar en tiempo de necesidad: El Aquinate sobre los Salmos

*El propósito final de esta obra de la Escritura es la unión de
los Salmos de Aquino. Postilla super Psalmos*

INTRODUCCIÓN

El *Comentario a los Salmos* de Santo Tomás fue casi con seguridad «la última enseñanza» que impartió antes de morir. Un hecho que conlleva a este comentario un estatuto único. Y sin embargo por alguna razón, habitualmente se ha pasado por alto este comentario. Según Mark Jordan «no hay ninguna obra de exégesis más tristemente olvidada que el comentario de Tomás a los salmos».¹⁰³ Como es posible que una obra de una importancia tan manifiesta no recibiese la atención que merecía, y durante tanto tiempo?

A este respecto, lo primero que hay que decir es que incluso en los años que siguieron inmediatamente a la muerte del Aquinate, la *Postilla super Psalmos* fue casi totalmente ignorada. Solo han sobrevivido cuatro ejemplares

¹⁰² Barilano, «La justification manuscrite d'Aquinus: les commentaires bibliques de Saint Thomas d'Aquin», *Angelicum* 71 (1994) p. 589.

¹⁰³ M.D. Jordan, Preface en J. E. Strubbe et al. (ed.), *Thomas d'Aquin: Commémoration sur les psaumes*, Paris, 1996, p. 7.

¹⁰⁴ *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, c. 103. Véase en *Super epistolam*, vol. 2, p. 223.

contiene toda la Escritura".¹ Y otra vez: «todo lo que pertenece a la fe en la Encarnación es transmitido en el bautismo con tanta claridad que podríamos pensar que estamos leyendo no una profecía, sino el Evangelio mismo».²

Para Tomás, los salmos contienen diferentes niveles de significación, pero, sobre todo, lo que hay que reconocer en el texto es la presencia oculta de Cristo. Como explica Tomás en su comentario: «a veces se describen asuntos pertenecientes a Cristo que superan, por así decir, el poder de la narración».³ Las referencias a David oran, por ejemplo, son con bastante frecuencia «abrima»,⁴ mas, referencias ocultas a Cristo mismo oran.⁵ Y en esa perspectiva, Cristo aparece como el nuevo David, el conspurcador de un cántico nuevo y poeta de una nueva realidad. Lo que en ocasiones parece referirse exclusivamente a David. Tanto Tomás como él se refieren al David en figura, sino al verdadero David es decir a Cristo. Comentando, por ejemplo, un salmo particular dice: «aquí se trata únicamente la unión de Cristo al Padre». Dicho esto, sin embargo, es importante de Thomas Ryan: «las afirmaciones de que los salmos se refieren íntegramente a Cristo son la excepción, mucho más frecuentemente es la estrategia exegética de Tomás para descubrir a Cristo en un «gemático»».⁶

El salmo 21 se abre con un terrible grito: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* El Aquinate en su comentario deja claro que este herido grito de angustia repetido por Cristo cuando moría en la cruz es una oración que se hace al Padre en nombre de todos nosotros. Es

miembros de su cuerpo mismo. Dice: «Cristo dijo estas palabras representando al pecador o a la Iglesia... porque la Iglesia y Cristo son como un cuerpo mismo, y por esta razón, se dicen como una persona y Cristo se transforma en la Iglesia y la Iglesia en Cristo».⁷ Tomás pasa entonces a subrayar que «cuando se acerca la su pasión, Cristo al Padre: si es posible, aparta de mí este cáliz». Aquí —dice el Aquinate— Cristo se revela como quien «leva el peso de la carne debilitada que por naturaleza teme y huye de la muerte».⁸

Otra vez hablando en general sobre el salmo 21, Tomás dice: «lo que se discute en este salmo es principalmente la Pasión de Cristo. Toca de modo secundario la resurrección, porque la Pasión se ordena a la resurrección».⁹ La referencia en ese momento a la resurrección trae a la mente de Tomás una imagen de un salmo anterior: *En afirmo mi pie como lo de un ciervo*.¹⁰ Por el ciervo —dice el Aquinate— se significa la naturaleza humana de Cristo, porque el ciervo cruza un matollar de espinas sin que se le detengan sus pies al agua, que Cristo cruzó esta vida presente sin contaminación. Por eso el ciervo es el que mejor se trata, a igual que Cristo asciende desde el hoyo de la muerte a la gloria de su resurrección».¹¹

Esta última imagen del ciervo que se trata como imagen sugerente de la resurrección de Cristo de entre los muertos es por supuesto, tan matizada, así como inesperada. Pero leyendo detenidamente el *Comentario a los salmos* de Tomás, con frecuencia encontramos esas imágenes sorprendentes. Eso no significa, sin embargo, que *Psallia super Psalms* sea de lectura fácil o ligera. No, en todo caso, contrario. Todos los comentarios medievales a la *Psallia* para presentar un reto para el lector moderno. Y a este respecto, *Super*

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Salmo XXI, *In Psalms*, p. 217.

⁴ Salmo XXVII, *In Psalms*, p. 241.

⁵ Véase Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, p. 109.

⁶ Salmo XXI, *In Psalms*, p. 218.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 217.

⁹ Salmo XXI, *In Psalms*, p. 218. Véase Agustín, *Enarrationes in Psalms*, 17-34, *Corpus Christianorum*, ex, Lascia 38. Turnhout, 1956, p. 99, 13.

Psalmos no es una excepción. Pero sugiero que hay razones particulares por las que a lo largo de los siglos, este último comentario del *Doctor Communis* no ha logrado atraer la atención que merece.

Para comenzar, la forma en que nos ha llegado el texto no es la de una *expositio*, que sería algo escrito o dictado por el autor mismo, sino la de una *reportatio*, las notas de una lección dada en vivo recogida por un estudiante o escriba en la forma de apuntes de clase. Lo que tenemos, pues, en el caso de *Super Psalmos*, es unas «notas» que no fueron después vistas, revisadas o corregidas por Santo Tomás. El texto mismo contiene toda clase de información fascinante, pero para perpetua del lector moderno, también parece sobrecargado de una pletora de divagaciones y subdivagaciones académicas. Naturalmente, eso no es extraño en un texto medieval de esta clase. Pero aquí, dado que la atención de Aquinate está centrada en una serie de poemas que, una esrola tras otra, expresan estados de pura emoción humana, el comentario escolástico y controlado puede a veces parecer completamente en desajuste con su tema inmediato. Dicho esto, cuanto más vuelvo a leer el texto, más me doy cuenta de que el estilo austero y académico de Santo Tomás le permite jugar luz sobre los salmos de muchas maneras inesperadas.

La yuxtaposición de afirmaciones insistentes de pasión y anhelo humanos junto al seco comentario escolástico crea un efecto semejante al logrado por San Juan de la Cruz al colocar sus propios versos místicos junto a un comentario escolástico sorprendentemente tenaz y detallado.⁴ El contraste entre la espontaneidad y profundizada del sentimiento

expresado en la poesía, por una parte, y la naturaleza controlada y escolástica de la prosa, por otra, inevitablemente sorprendera a algunos lectores como algo extraño. Pero, página por página, los comentarios de San Juan contienen una profundidad de visión e intuición que quizá no podría haberse comunicado con la misma claridad y brillantez de ninguna otra forma.

Una de las verdades relativas a la vida espiritual cuya comunicación preocupa a un místico como San Juan de la Cruz es la necesidad, para lograr la unión con Dios, de una purificación radical de alma y cuerpo. Y esta se logra — explica Juan — no solo mediante el propio esfuerzo ascético, sino mediante una especial «intervención» por parte de Dios. Aunque es cierto que *Dios es luz y en él no hay tinieblas de ninguna* (Jn 1.5), el efecto de su visita en estas ocasiones es una purificación de espíritu que es «oscura» y «tenebrosa».⁵ Porque «cuando esta divina luz de conculación embiste en el alma que aun no está sustrada totalmente — e hace tinieblas espirituales».⁶ Y en esta «niebla» el individuo experimenta «trabajos, aprietos y tentaciones».

La otra imagen que Juan usa para describir este tiempo de purgación es el «fuego». Dice: «para comenzar a ir a Dios, el corazón se ha de quemar y purificar — con el fuego del amor de Dios». Esta purificación es tan dolorosa — nos dice Juan — que el individuo apenas puede soportarla.⁷ Y de hecho, después, cuando la experiencia argumentada se debe a una humillación abrumadora, Juan dice que si Dios no viniese en ayuda de alma, ésta no sobreviviría.⁸ He unido estos textos del mismo español

⁴ Por supuesto, ya en la obra del Pseudo-Dionisio, Santo Tomás habría encontrado pasajes de versos místicos acompañados por un comentario en prosa.

San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, L.1, c.1:3, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1960, p. 419.

⁵ ID., *Noche oscura*, L.2, c.3:3, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, p. 673.

⁶ ID., *Subida al Monte Carmelo*, prólogo 4, p. 416.

⁷ ID., *Subida al Monte Carmelo*, L.1, c.2.2, p. 420.

⁸ ID., *Noche oscura*, L.1, c.2.2, p. 675.

⁹ ID., *Cántico espiritual*, canción 13-4, p. 875.

porque en el comentario de Ionias al salmo 6, hay varias afirmaciones relativas a la visitación de Dios a alma que son notablemente similares. Comentando, por ejemplo, la frase «has visitado por la noche» el Aquinate dice que la visitación divina «necesse un examen minucioso y este examen es severo y fuerte y es evidente que nadie podría resistirlo a menos que sea ayudado por Dios: *Job 6. Audi et mi fuerza para que non expere que fin me expere para que aguantare mi dolor. Es mi fuerza la fuerza de la roca. Es mi carne de bronce*». Este examen de alma acerca Santo Ionias, no es un signo de exagerado de Dios. Por el contrario, examina grado de su grado favor. Porque como solo se cuida de visitar de este modo a aquellos que ya poseen «rectitud de corazón».

La otra imagen usada por Ionias en este punto para describir la purificación es el «fuego». Resulta que la imagen no aparece en el salmo mismo, sino que el Aquinate la introduce narrativa mente. Dice: «*Has visitado por la noche*». Esto puede entenderse por noche y fuego, porque ambos perturbaban el alma: *Job 30. de noche cubrías el mar mi sueño* y «*el mismo hace el fuego*». Y de nuevo «*me has probado en el fuego*», es decir con la tentación, porque es aparente para entonces, «que esta siendo probado es un buen amigo y no se retira».²¹

Ionias también señala que la frase «por la noche» puede, en ocasiones, significar «en tranquilidad y silencio» refiriéndose, en otras palabras, a la visitación de Dios que trae «consuelo» a alma.²² «Noche» para Juan de la Cruz, puede significar también una visitación de esta clase — una noche oscura «serena» — cuando Dios habla al alma «ocultísima y secretísimamente»²³ sin la ayuda de pala-

bras «en silencio y en quietud».²⁴ Al señalar estas pocas y sorprendente similitudes no estoy sugiriendo que la «noche» de Juan de la Cruz y la «noche» de Ionias sean completamente idénticas. Sin embargo, lo que indica claramente el texto del Aquinate es su comprensión aguda y contemporánea de las obras internas de la gracia en la vida de oración.²⁵ Santo Tomas no nos habla aquí con información o como mero o solamente académicos, sino como un Maestro espiritual.

Un aspecto notable de los tratados místicos de Juan de la Cruz que no encontramos en el comentario del Aquinate es la presentación sistemática de la oración. Santo Ionias, en vez de imponer sobre el texto poético al modo del comentario una estructura ordenada de temas «noche activa de los sentidos» «noche pasiva del espíritu», etc., simplemente toma y desarrolla cualquier idea o tema que le captaran sus sentidos y sentidos. Pero, en términos de serena y casta en Ionias como en Juan de la Cruz, la misma pasión por ciertas características verdaderas por las relativas la vida de oración. Por eso y dada la naturaleza de Ionias. Ryan cuando declara que «Ionias en *Super Iob* no es un expositor indiferente sino que está profundamente preocupado por sus escuchantes. No les habla simplemente sobre Cristo y la oración, por ejemplo

Job

«*Después particularmente hablando de Santo Ionias sobre la vida de consuelo que el alma experimenta cuando se ha librado de la tentación y el dolor y el dolor de la purificación al fin de un gran trabajo*».

En el comentario de las visiones y purificación de los sentidos de las obras se refieren a la alma «*darán lugar a la interrupción de la verdad y gustar con dolor en el Señor*» «*es el fin para que el entendimiento humano sea a esencia divina debe despegarse completamente de lo que pertenece a la muerte como dice Aquinas: *profundum est de vita tempore para vivir en el Señor* (2 Cor 5, 8): o estando completamente absorto de los sentidos corporales por un tiempo*» «*hablo memoria contemplativa*» «*En estas Comentarios en Job*, vol. 1, Lecture 1, 2, 3. Albany, NY, 1980, p. 103

La presentación sistemática de Juan de la Cruz es particularmente evidente en *Yozas y Noche oscura* *Yozas* *Yozas* no es característica de sus comentarios al *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*.

Salmo XVI, *In Psalms*, p. 190.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ *Cántico espiritual*, cáncido 39:12, p. 968

sino que de hecho les aconseja imitar a aquél y poner en práctica éstas.²⁴

De los muchos temas de comentario de Santo Tomás a los que le merece la pena prestar atención, el que es el objeto particular de estudio en este capítulo es un asunto sobre el que Tomás mismo llama la atención en su introducción a *Super psalmos*, una vez que ha señalado que el salterio se lee en la Iglesia con más frecuencia que cualquier otro libro de Antiguo Testamento, porque en cierta forma contiene «toda la Escritura».²⁵ Pasa a proponer una segunda razón por la que la Iglesia aplica la lectura con regular y repetida de los salmos. Dice: «es para darnos esperanza en la misericordia divina».²⁶ Descubrir que Santo Tomás subraya este tema en el mismo comienzo de su comentario no es algo accidental, porque es un tema al que volverá una y otra vez en *Super Psalmos*.

El Aquinate es muy consciente de que las oraciones de salterio que comienza hacen «buenas» casi sin excepción en tiempos de gran necesidad. Esto explica por qué en esos textos, en los salmos mismos, en primer lugar y luego en el comentario de Santo Tomás, el tema de la esperanza en la misericordia de Dios y en el poder de Dios para salvar es considerado de tan fundamental importancia en las páginas que siguen: exploraremos este tema o más bien dos aspectos fundamentales de este único

tema: por un lado la oración como un grito a Dios pidiéndole ayuda y, segundo, la oración como «la intérprete de la esperanza».

1. *Este pobre hombre grita su oración como un grito de socorro a Dios*

«Los males que aquí nos oprimen nos obligan a acudir a Dios».²⁷ Esta afirmación que se da en el comentario de Santo Tomás al salmo 54 se repite en otras partes de su obra.²⁸ Es una afirmación «una verdad dura» que podemos suponer que es elocuente de la experiencia real de Aquinate, pero también elocuente de cientos de años de experiencia humana y religiosa tanto cristiana como judía. Pero yo diría que es el clamor de los salmos, más que cualquier otro libro de la Biblia, el que resalta de manera más inmediata y reveladora esta verdad.

En estos casos extraordinarios una y otra vez el grito angustiado de un hombre que se queda desahogado y vulnerable frente a la amarga e implacable opresión. *Mis enemigo, enviados me cercan... yo me cercan me están sus ojos para tirarme al suelo* (Sal 37, 9-11). Comenzando estas palabras el Aquinate dice: «este es el primer salmo que tiene oración en su título». Comienza con oración porque en medio de la tribulación la oración es un refugio salutar.²⁹ Luego cita los siguientes versos: «antes orantes del salmo» — «en pago de mi amor se me acurrú y yo soy sólo oración».³⁰ Cuando un hombre conoce «la herida de su corazón» *putgam cordis sui*, más allá

[24] Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalter*, p. 9. En un bello ensayo crítico sobre Sebastian Pfaum, el comentarista de la edición de los *Thomae Opera*, The Use of Thomas Aquinas, James B. Janney destaca que un paso más allá «de Santo Tomás» que es que los expositores sigan a su vez «construyendo y que comprendan que el trabajo que es inherente de la especulación teológica y la oración por sí misma es un tipo único de actividad humana teológica». Véase *Thomas and Medieval Thought in Memory of Leonard Boyle*, pp. 227.

[25] 'Practicum', in *Psalmos*, p. 148.

[26] *Ibid.*

[27] Salmo 34. Véase *Thomas Aquinas Opera omnia*, Bona vol. 4, 111-112. Véase también la introducción a la introducción originalmente por el papa San Gregorio Magno. Véase *Alphabet in Job*, l. xvi, c. 13, n. 21. OCL 143 8 (1985), p. 2280.

[28] Véase 57, l. 21, ad 3. Véase también *Prologue in Saint Thomas, Commentary on St Paul's First Letter to the Thimotheum*, Albany, NY, 1969, p. 3.

[29] Salmo XVI, in *Psalmos*, p. 190.

[30] *Ibid.*

Tomás, y extiende sus manos en súplica, entonces Dios escucha.⁴⁰ Es más, es precisamente cuando un individuo se sabe en grave necesidad, cuando la misericordia de Dios es más inmediatamente aceptada.⁴¹ Y eso explica por qué «en tiempo de tribulación» las personas se convierten a Dios.⁴² Tomás cita Sal 35: 6: *gratia es la misericordia en tiempo de tribulación como nubes de lluvia en tiempo de sequía*. Pero, además, el camino va más allá de la belleza de esta verdad. Sus pensamientos se vuelven hacia la tarea de la predicación, porque saben que Dios es realmente «una ayuda» en tiempo de aflicción: este hecho «señala» «tiene que ser predicado» a aquellos que sufren.

(i) La oración del corazón interior

Según el Aquinate, hay tres cualidades que distinguen a oración genuina. En primer lugar es *seria o atenta* (*attenta*).⁴³ Esto significa que la oración para ser atenta debe nacer de una profundidad interior del corazón: debe ser algo genuinamente personal. Para afirmar esto, Tomás cita el hebreo: *la voz interior del corazón no es muda*.⁴⁴ Y añade después con un «y además» de esta clase: *tacens enim que surge de lo profundo del corazón*. «Mi suspiro a Dios» (Exodo 14) va de modo semejante. Naama fue escuchada al gritar con esta voz (Daniel 3: 5): *veni, llorando, levanto los ojos al cielo, porque mi corazón tenía puesta su confianza en Dios*.⁴⁵

En segundo lugar la oración debe estar bien dirigida, «esta realmente recta, dirigida cuando tiende a donde

debe».⁴⁶ Tomás cita una breve plegaria a Dios tomada de 2 Crn 30: 12: «*pues no sabemos que hacer. Pero nuestros ojos se vuelven hacia ti*».⁴⁷ En tercer lugar, la oración debe ser *fervente* (*devota*) al igual que la oración de David era ferviente cuando rezaba: «*he gritado al Señor con mi voz*».⁴⁸

Comentando la palabra «*clamar*» (*gr-é*) Tomás señala que la oración se llama *clamatoria* según la magnitud de «propio sentimiento». Y cita otro verso de uno de los salmos: «*Señor que mi grito llegue hasta ti*» (Salmo 10: 1).⁴⁹ Este «grito» es la oración: es naturalmente el que damos una y otra vez en los salmos atribuidos al Rey David. He aquí, por ejemplo, algunos versos característicos del salmo 27:

Escucha, Yahveh, mi voz que clama,
¡tenme piedad, respóndeme!
Díce de «mi corazón»
busca su rostro.
Y Yahveh, tu rostro busca
no me ocubas tu rostro.

Esta oración se dice no solamente con los labios, sino desde la profundidad más íntima del corazón. Por ello es tal como la entiende Santo Tomás, una oración que ha dado Dios escucha. Dice: «a veces un hombre pide algo con su boca, pero su corazón está comprometido con otras cosas». Sin embargo, cuando la petición procede del deseo más íntimo de corazón, entonces Dios la acepta.⁵⁰ Y también señala, a devoción (*devotio*) es la razón por la que

⁴⁰ Salmo XVII. In *Psalmos*, p. 195.

⁴¹ Salmo IX, In *Psalmos*, p. 172.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Salmo 138, In *Psalmos*, p. 56.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Salmo XXVI, In *Psalmos*, p. 236.

⁵² *Ibid.*, p. 239. Para una reflexión iluminadora sobre lo que quiere decir Santo Tomás sobre la «*clamar*» (clamar) habla del «*clamar*» (clamar) véase T. J. KEANE, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, pp. 125-34.

Dios escucha a alguien. La devoción es un grito *(clamor)* del corazón que invita a Dios a escuchar. En consecuencia el salmista dice: *escucha, me* porque he gritado, no exteriormente sino más bien interiormente.

En este punto, Santo Tomás señala que hay una segunda razón por la que Dios atiende la angustia del salmista. Pero aquí el motivo vivino no tiene nada que ver con el miedo de un hombre, y tampoco se oche a su oración elocuente, sino pura y simplemente «la causa de su miseria».⁴ A modo de explicación, el Aquinate añade esta afirmación breve y reveladora: «nuestra miseria hace que Dios nos escuche». Haciéndose eco de las palabras del salmista: *ten pietatem, respice me* el Doctor Común subraya: «es como si dices: «soy miserable (*miserum*) y conozco mi miseria (*miseriam*). Por eso te peticione: «Dios, sé misericordioso (*miserere*)...».

De modo similar, cuando comenta *ten* el salmo 41 —a eficacia de la oración del penitente, el Aquinate señala que «cuanto más se aproxima un hombre a Dios, más consciente se vuelve de su pequeñez». Pero, por supuesto, todo depende aquí de la naturaleza o carácter de «acercamiento» real a Dios: «la oración de barba fue despreciada porque pecaba con orgullo».⁵ Por el contrario, «el penitente, puesto se reconoce a sí mismo como pecador, vuelve a su casa con humildad. La oración del humilde atraviesa la nube» (S. 35, 211).

Aquí, en *Super Psalmo* 33, Tomás incluye un texto o glosa de un comentario de San Agustín al salmo: «el grito que levanta a Dios —explica Agustín— no es un grito de a voz, sino un grito del corazón».⁶ Me parece que es difícil expresar el asunto de un modo más claro o más sucinto.

Pero, en el espacio de una frase —como encendido ahora con una nueva sinceridad, una nueva autoridad, el texto finaliza con este breve y urgente imperativo: «¡grita, así pues, desde el interior donde Dios escucha!»⁷

(ii) Ansiedad y oración

En el corazón de la oración del salmista hay un anhelo, un deseo doloroso de ver el rostro de Dios. Este deseo, en opinión de Santo Tomás, puede asumir diferentes formas. «A veces sucede que el deseo es íntimo y pacífico, y no busca mucho. Pero cuando es inquieto (*inquietus*), entonces busca realmente. Por ello el salmista que *in meum se ha buscado*, es decir, te ha buscado, realmente e inteligentemente».⁸ El Aquinate —comentando el salmo 41— se refiere a lo que denotaría «deseo acompañado de inquietud».⁹ Tiene aquí, en mi opinión, una sed interior profunda que puede ser un anhelo de justicia debido a la presión interior o de males externos: *multa quae me affligunt*, o a ese deseo interior inquieto de nada por un retraso en la llegada de aquel —que es deseado— *ex diuturno et desideratur*. Aquí Tomás habla de «inquietud» de un modo que parece totalmente aprobatorio. ¿Cómo hemos de entender esta actitud? En otra parte —cuando comenta Rom 12, 8, Tomás nos da la respuesta. Dice:

La inquietud sugiere a veces la diligencia en buscar aquello de lo que se carece, y este es encomiable y opuesto a la negligencia. A veces sugiere la inquietud de espíritu, tanto de esperanza y temeroso de no obtener aquello por lo que uno está inquieto. El Señor prohíbe la inquietud en Mateo 6, 25, y aquí con el Apóstol, porque nadie debería desesperar, como si el Señor no concediese lo que es necesario. Pero en lugar de la inquietud debemos recurrir a Dios.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Salmo XXX, *in Psalms*, p. 255.

⁹ Salmo LVI, *Ibid.*, vol. 6, p. 129.

¹⁰ Salmo XXX, *in Psalms*, p. 255.

¹¹ Ibid. Véase San Agustín, *Ennarationes in Psalms*, I, 73 (X 138, 170).

¹² Ibid.

¹³ Salmo XXVI, *in Psalms*, p. 239.

¹⁴ Salmo XLI, *in Psalms*, p. 301.

confíale todas nuestras preocupaciones, pues el cuidado de vosotros (1 Pe 5, 7). Y esto se hace mediante la oración.¹⁴

El salmo 42 se abre con estas palabras: *como busca la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío*. Aquí dice Tomás, e salmista «hace manifiesto su deseo» de alcanzar al Dios vivo, la fuente de toda vida. El salmista describe, sin embargo, que su deseo se frustra. Y por eso exclama después con gran tristeza: *con mis lágrimas mi pan de día y de noche cuando me duelen todo el día ¿dónde está tu Dios?* Tomás dice que «esta tristeza proviene bien de los pecados, que son un obstáculo para lograr la cosa deseada» bien de los problemas que proceden de fuera.¹⁵ Pero Tomás insiste en que hay un «remedio» para esta tristeza y toma la forma de «asistencia divina».¹⁶

Por supuesto, esto no causa sorpresa alguna. Es lo que esperamos que Tomás diga. Pero el «remedio» también asume otra forma: una segunda forma. El Aquinate la llama meditación personal o individual. Su frase exacta es «*remedium ex parte propriae meditationis*».¹⁷ La «meditación» explica «nos permite experimentar el «de dentro» y el «de fuera» en nuestro yo interior: *contemplationem mentis y mentis delectationem*».¹⁸ En parte, lo que motiva aquí la reflexión de Tomás es la siguiente frase misteriosa que aparece momentos después en el salmo: *derramo dentro de mí mi alma*.

Yo lo recuerdo
y derramo dentro de mí mi alma,
cómo marchaba a la tienda admirable,
a la casa de Dios.¹⁹

Aunque el texto referenciado de Ronsbois —salmo 42— aparece en su comentario a Flp 4: «*scilicet super hypoteton quod dicitur: super altaria*».²⁰

¹⁴ *Epistolas Pauli recitata*, edición Manes, vol. 1, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Salmo XLII, verso 5. *In Psalmos*, p. 310.

«Derramo dentro de mí mi alma» (*effudi in me animam meam*) a veces se entiende que quiere decir «derramo mi alma sobre mí» (*effudi super me animam meam*).²¹ Este error signficado que también daba Agustín²² hace que «estas se impaquen en una meditación extensa y realmente impresionante en la que —para de dar una respuesta directa a— a pregunta— donde está tu Dios? la pregunta que tanto había abigado al salmista y que había sido la causa de una tristeza tan profunda. Tomás dice:

Ellos dicen: *¿dónde está tu Dios?* Y recordando estas cosas, he empezado a buscar a rededor a donde de las criaturas no sentientes para ver si podía encontrar a mi Dios. Y descubrí en ellas huellas de Dios: *in inanimis de tuis desde su creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras* (Rom 1: 20). Pero entonces comencé a buscarlos más allá, esta vez en las cosas inteligentes del alma. Y *derramé mi alma sobre mí*, es decir, las examiné con mayor cuidado y busqué por dentro que se contiene en ellas, como si colocase todas estas cosas delante de mí, como si —en que existiese todo lo que se contiene en un recipiente para poder examinarlo que hay dentro. Pero no. Dios no estaba allí. Aún quedaba algo más elevado que esto. Y lo alcance: *Porque marchaba a la tienda admirable a la casa de Dios* (como si se dijese: «Dios es —omnisciente que podría tener es la esperanza de llegar a Dios».²³

Santo Tomás más adelante en el mismo verso, después de repetir la pregunta de salmista, «por que eres infeliz».

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Enarrationes in psalmos* 41, n. 8 FL 36, CCSL 38.

El mismo tipo de confusión textual surge de esta pregunta: «¿dónde está tu Dios?» (de donde se deriva el error). En los versos de que queda hablando en el verso 5, y la frase debe decir *in hoc fecisti et ille (Dios) fecit eis*. Santo Tomás repite de cerca, en sus puntos de su comentario, un célebre pasaje de San Agustín de donde se deriva el error: el que la frase *in hoc fecisti et ille* se repite una y otra vez. Agudeza esta observación a la Dra Margaret A. Jurk.

²² Salmo XLII, *in Psalmos*, p. 310.

a. ma mia?». Imagina al salmista dictándose a sí mismo en este momento: «debes regocijarte porque estás en la tienda y porque has dicho, que ire a la casa de Señor. Así pues, ¿por qué eres infeliz? Los pequeños males que ahora sufres, comparados con las bondades eternas por venir, no son dignos de atención». Esta afirmación aunque expresada para el salmista, podemos decir en mi opinión, que nos da acceso a algo de la propia práctica de la «meditación interior» de Lomas. Y la meditación es, por supuesto, una de las maneras que reconuenga para superar la herida y la tristeza causadas por las debilidades y el pecado propios y de los demás. La fama un «remedio». Y regresa a este tema con particular insistencia en el salmo de sus comentarios a los salmos, hablando esta vez no de la meditación como remedio, sino de la «contemplación».

Nos dice que el salmista en el salmo 54 «después de haber sufrido gran salación de corazón» ahora «pone por escrito el remedio que ha encontrado y aprovechado, y este remedio consiste principalmente en darse a la contemplación». Pero que constituye la diferencia real para Lomas entre la meditación y la contemplación? Aquí al menos estas palabras se suelen usar de modo intercambiable. Santo Tomás, sin embargo, señala una diferencia importante entre ellas. Citando la autoridad de Ricardo de San Víctor afirma que mientras «la meditación es la inspección de la mente mientras busca la verdad» «la contemplación es el hablar sobre y claro de alma en el objeto de su mirada».⁶⁶

No hay nada que decir que lo que se exige para la contemplación es una cierta gracia, un don, una habilidad especial. Y «esta habilidad» nos dice Lomas, «se designa mediante alas».⁶⁷ Esta es angustiado grito de anhelo del

salmista: «¿quién me diere alas como a la paloma para volar y reposar?» L. Aquí note señala que el salmista está aquí «reconociendo el hecho de que no hay remedio para evitar esa aflicción excepto mediante la contemplación y que el mismo no tiene modo de evitarla dado que no tiene alas con las que volar».⁶⁸ Así pues, ¿cómo lograr esas «alas»? ¿Que debe hacer uno para prepararse para ser un contemplativo. Merece la pena señalar que Lomas no trata, en este punto, de hablar sobre técnicas o métodos de meditación. En vez de eso, llama la atención directo y con sencillez, sobre la vida de la virtud. Dice:

Se requieren tres cosas para la contemplación. Primero el ordenamiento de los afectos corruptivos que es una cierta disposición hacia la contemplación, y se logra mediante las virtudes morales. Así las alas son las virtudes morales, tales como la paciencia y abstinencia, etc. Otra ala es la caridad, por ayuda continuamente a uno mismo hacia la contemplación. Otra ala es la sabiduría y con estas alas de la sabiduría se contempla la verdad, porque sin estas alas uno cae fácilmente en errores cuando se contemplan las cosas divinas.⁶⁹

Merece la pena señalar, entre paréntesis, que en *Super Psalms* la imagen de las «alas» aparece varias veces y de modo más memorable, quizás, cuando Lomas se refiere al poder de la protección de Cristo. Así, comentando la frase *Protegeme bajo la sombra de tus alas*, dice: «las dos alas son los dos brazos de Cristo extendidos en la cruz».⁷⁰ Y, en el mismo texto, refiriéndose a las dos imágenes usadas por el salmista para evocar la «protección divina» de Cristo (es decir, sombra y alas), dice:

Ahora la sombra nos protege literalmente «nos refresca» de calor, igual que el cuidado de Dios nos refresca con

⁶⁶ Ibid., p. 3.

⁶⁷ Salmo LIV 5. Busa, vol. 6, p. 129.

⁶⁸ 57. II-II q. 140. a.3, ad 1, trad. de Benzinger Bros.

⁶⁹ Salmo LIV 5. Busa, vol. 6, p. 129.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Salmo XVI. In *Psalmos*, p. 142.

seguridad. Igual que la gallina protege a sus polluelos bajo sus alas contra un ave depredadora, Dios nos defiende de la rapacidad de los demonios bajo sus alas que son la caridad y la misericordia. *Et sicut semper he querido reunir a sus hijos como una gallina reúne a sus pollor bajo las alas, y no haberi querido* (M. 23: 37).

(ii) Contemplación y acción

Santo Tomás concluye sus pensamientos sobre la contemplación en su comentario al salmo 55 distinguiendo entre lo que llama las alas del «cuervo» y las alas de la «paloma». La «paloma» es contemplativo genérico que no sólo contempla, sino que también desea compartir con otros los frutos de la contemplación. La imagen que se sugiere aquí, por supuesto, es la de la paloma que regresa a Noah después de Noé para llevar las buenas noticias.⁴¹ En contraste, el «cuervo» es una imagen del alma humano egoísta en su búsqueda de bienestar en la vida es su propia plenitud y satisfacción intelectual.

Porque el cuervo no volvió al arca. Pero la paloma regresó llevando una rama verde de olivo. Vuelan como cuervos aquellos que no vuelven al arca por el alejamiento de la santidad porque no piensan en nada más que en sí mismos; es decir, en cómo puedan experimentar alguna verdad. Como los cuervos, pero a veces como palomas los que contemplan y regresan a su prójimo enseñándole lo que han contemplado, los que con la verde rama de olivo en su boca llevan como portadores el aceite de la misericordia y se dedican a su prójimo. La paloma, asimismo, es una criatura simple y amable, una criatura que quiere decir verdad, y así es como las personas santas son afectadas por su prójimo y tienen compasión por él.⁴²

La idea de transmitir a los demás las cosas que nosotros mismos hemos contemplado: *contemplata alii tradere* es una idea que el Aquinate expresó de modo célebre en la *Summa theologiae* (II-II, q. 188, a. 6). A la vez, sin embargo, la austera estructura intelectual de la obra no permitía más que una afirmación breve y directa. Aquí, en contraste, Santo Tomás se procura más espacio vital, por así decir, y para desarrollar su argumento con mayor claridad y fuerza, parece sentir un gran deseo, como autor, en subrayar el contraste entre las imágenes de la paloma y el cuervo. Creo que poder enmarcarse con narratos de este tipo es un género y habilidad es uno de los placeres reales de leer el *Comentario a los salmos* del Aquinate.

La vida real de contemplación que evoca la frase *contemplata alii tradere* es un modo de vida que sólo puede tener esperanzas de sobrevivir y florecer si es capaz de disfrutar de un ambiente sereno y meditativo. No tengo dudas de que el Aquinate sería uno de los primeros en reconocer ese hecho. Pero quienes «vuelan» en la contemplación, y en especial quienes hacen grandes progresos en la oración, no son hombres y mujeres que vuelan a la autosatisfacción. No, precisamente es lo contrario. Comentando el texto *este pobre hombre llamo y el Señor le escuchó* (salmo 34), Tomás observa que el individuo, en este caso, era claramente «pobre de espíritu, o pobre en orgullo», o «pobre en deseos terrenales».⁴³ Y son los hombres y mujeres que son pobres de este modo — insiste Tomás — cuya oración tiene un mérito real al final y quienes, puesto que gozan «con la plenitud de deseo interior» encuentran en Dios respuesta a sus plegarias.⁴⁴

Y yo, pobre soy y desdichado,
pero el Señor piensa en mí;
tu, mi socorro y mi libertador,
oh, Dios mío, no tardes.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 192-3.

⁴² Salmo 119: 5. Buu, vol. 6, p. 129. Sobre la imagen de la paloma, véase también la extensa reflexión de Tomás en su *Commentary on the Gospel of John* (1962, Albany, NY, 1980), pp. 12-13.

⁴³ Salmo LIV: 5. Buu, vol. 6, p. 129.

⁴⁴ Salmo XXX, *In Psalmos*, p. 266.

⁴⁵ *Ibid.*

Estos versos de manifiesta pobreza de espíritu e intenso anhelo, componen la breve escueta que cierra el salmo 39. El maestro dominico, en vez de simplemente comentar estas líneas, expresa algo de su significado en su propia prosa simple y directa:

Pido todo porque por mi mismo no puedo hacer nada puesto que soy un mendigo. Un mendigo es alguien que busca en otros lo que necesita para vivir, mientras que un hombre pobre es alguien que no tiene suficiente para su mismo. Por eso, por necesidad tengo que recurrir a Dios la ayuda de su gracia. Soy también un hombre pobre y lo que poseo no me basta. Porque tenemos esto, *el Señor me cuida*. Y porque soy impotente, *tu, Señor eres mi ayuda*. Y a causa del peligro, *no tardes*. Mt 15, Señor, *ven en mi auxilio*.⁸⁴

Levando este pasaje, el párrafo final del comentario de Tomás a la ms. 19, uno se hace consciente, si no me equivoco, de algo más que de la intensidad de la oración original del salmista. Aunque aquí, en el modo coloquial en que el Aquinate, en cuanto autor, ha entretido estas afirmaciones austeras y simples, uno siente algo de su propio anhelo profundo y su intensa pobreza de espíritu. Por supuesto, Tomás no está principalmente preocupado por hacer una declaración *personal* de fe, pero, aun así, es perfectamente capaz de comunicar su propio punto de vista apasionado

⁸⁴ Salmo XXXIX, *In Psalterium*, p. 316. La afirmación que «un mendigo es alguien que busca en otros lo que necesita para vivir, mientras que un hombre pobre es alguien que no tiene suficiente para su mismo» por eso, por necesidad tengo que recurrir a Dios la ayuda de su gracia. Soy también un hombre pobre y lo que poseo no me basta. Porque tenemos esto, *el Señor me cuida*. Y porque soy impotente, *tu, Señor eres mi ayuda*. Y a causa del peligro, *no tardes*. Mt 15, Señor, *ven en mi auxilio*.⁸⁴

respecto a la oración. En mi opinión, no es accidental que en su comentario aproveche cada oportunidad para dejar meridianamente claro el hecho de que la oración no es algo meramente dicho con los labios, sino más bien un grito de ayuda a Dios, desde lo más profundo del corazón: una llamada, un grito tan austero y simple como profundo: *finis, por ello, desde el interior que Dios escuche!*

«El corazón del ser humano es profundo e inescrutable». Santo Tomás hace esta gran afirmación al comentar la frase *abismo que llama al abismo en el fragor de tu catarata* (Sal 42, 8).⁸⁵ Y sigue diciendo que el ser humano es, en efecto, un «abismo».⁸⁶ Desde una gran profundidad declara que un individuo puede llamar a otra persona a Cristo «no en razón de su propia fuerza» sino porque actúa «bajo la inspiración de [espíritu Santo] de quien la lengua de predicador recibe su eficacia».⁸⁷ Ciertamente era esta intensa inspiración profunda bajo la que Santo Tomás de Aquino impartió sus lecciones sobre los salmos de David en Nápoles. Y a go de esa profundidad —el «abismo» de sabiduría inspirada— sobrevive levemente en estas notas de clase académicas, en estas páginas del siglo XIII.

⁸⁵ Salmo XLII, *In Psalterium*, p. 31.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.* Una edición diferente, por lo menos, interpretó la palabra «abismo» como «caída» en el comentario al evangelio de San Juan de Santo Tomás. Tras señalar, en primer lugar, que el nombre de Jesús el «mundo» significa «abismo», Tomás dice: «un abismo tiene profundidad y oscuridad». Y Tomás era un abismo debido a la oscuridad de su mente, de un tipo que a causa, además, hay un abismo en la profundidad de la comprensión de Cristo que no era para Tomás «abismo» «abismo» «abismo» (Sal 42, 8). Es decir, las profundidades de la comprensión de Cristo, llaman a las profundidades de la oscuridad (de la intelectual) de Tomás, y el abismo de la oscuridad de Tomás a Cristo llama cuando muestra a la oscuridad de Cristo. *Walter Cartwright on the Gospel of St John*, vol. 2, L.5, 2546. *Perseus*, 1971, p. 614.

111 Desde el pozo de la miseria, la oración como «intérprete de la esperanza»

El comentario napoliense al libro de los salmos, impresionante por muchas razones, quizá sobrecoge en primer lugar por su considerable volumen. Ocupa más de 400 columnas en la edición de Parma. Y si embargo, en las muchas páginas de reflexión que constituyen este comentario, Santo Tomás no presta atención alguna a métodos o técnicas especiales de meditación o contemplación. Da la impresión de que esas cuestiones técnicas tienen para él poco o ningún interés. En lugar de ello, lo que encontramos en sus comentarios son afirmaciones, una y otra vez, sobre la maravillosa bondad de la naturaleza de Dios, y también sobre la esperanza y la confianza que esa bondad inspira en el que trata de orar. Aquinate señala que el salmista «espera en la misericordia de Dios después de considerar la naturaleza divina, porque es característico de la naturaleza divina ser la bondad misma».⁴⁰

a) La experiencia de la misericordia divina

Para dar fuerza a su propia convicción relativa a la naturaleza divina, Tomás invoca dos autoridades: primero Dionisio y luego Boecio, quienes hacen la misma afirmación, es decir, que «Dios es a mi vista sus años de la bondad».⁴¹ Tomás dice: «Cuando considero que una característica de la bondad es ahuyentar la miseria, y que Dios es la bondad misma, entonces, con confianza, recorro a la misericordia». Esta «confianza» no se basa simplemente en una idea abstracta relativa a la bondad de Dios o en una mera teoría extraída de la sabiduría acumulada de

otros. No es lo que Santo Tomás llama «confianza» que nace de la experiencia «real» de la bondad divina.⁴²

La palabra «experiencia» es un término que Santo Tomás utiliza una y otra vez en este contexto. Habla, por ejemplo, de «la experiencia de la ayuda divina»⁴³ y de «la experiencia de la divina misericordia».⁴⁴ En un momento, reflexionando sobre un pasaje específico de los salmos que habla o trata con confianza en poder salvífico de Dios, Tomás emprende un breve diálogo con el salmista: «¿De dónde te viene esta esperanza?» le pregunta. Y la respuesta: «¡De Dios!» Y luego, a guisa de afirmación, Tomás añade: «el salmista demuestra esto por experiencia».⁴⁵

En su comentario sobre los párrafos conclusivos del salmo 33, Santo Tomás expone de nuevo los grandes temas de la esperanza y la misericordia, centrando toda su atención en las dos últimas estrofas del salmo:

Los ojos del Señor
están sobre quienes le temen,
sobre los que esperan en su amor,
para librar su alma de la muerte
y mantener su vida en la penuria.
Nuestra alma espera en el Señor,
él es nuestro socorro y nuestro rescatador.
en él se alegra nuestro corazón,
y en su santo nombre confiamos.
Sea tu amor, Señor, sobre nosotros
como está en él nuestra esperanza.

Según Tomás, estas palabras manifiestan «el poder salvífico de la divina misericordia».⁴⁶ Esa es la primera cosa, y la más obvia, que hay que señalar. Pero luego, el Aquinate

⁴⁰ Salmo I, *In Psalmos*, p. 345.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Salmo XXXIX, *In Psalmos*, p. 403.

⁴⁴ Salmo XLIII, *In Psalmos*, p. 315. Véase también Salmo II, p. 156, y Salmo XXXIX, p. 400.

⁴⁵ Salmo IV, *In Psalmos*, p. 157. Véase también Salmo XII, p. 312.

⁴⁶ Salmo X, *In Psalmos*, p. 311.
Salmo XXXI, *In Psalmos*, p. 364.

sigue hablando del gran impacto que puede tener en nuestras vidas la realización o el pensamiento de la misericordia de Dios. Hay dos fases: primero —dice— comenzamos a esperar y luego comenzamos a orar. En otra parte nos dice que el atributo supremo de Dios es la misericordia.⁹⁰ Así si queremos orar lo primero que tenemos que hacer es reflexionar sobre la naturaleza de Dios y sobre lo que el maestro dominico llama «la experiencia de favores pasados».⁹¹

El efecto de una reflexión de esta clase es el refuerzo de nuestra esperanza en el poder salvador de Dios, y eso a su vez nos impulsa a orar. Así, el don de la esperanza lleva directamente a don de la oración. Eso para Tomás es una relación fundamental. De hecho, en el párrafo final de su comentario al salmo 32 aprovecha la oportunidad para presentar por vez primera en *Super Psalms* su breve pero sumaria doctrina de la oración. Dice: «La oración es esta: interpretar de la esperanza».⁹² Luego, a manera de aclaración, añade «por eso sigue a la esperanza».⁹³ Dado que la esperanza es reforzada de un modo tan poderoso por el recuerdo de los «favores pasados» el Aquinate pasa inmediatamente a recordar las dos cosas de toda la historia humana por las cuales estamos más en deuda con la misericordia de Dios:

La primera es el favor de la Encarnación: *por la entrañable misericordia de nuestro Dios* (Lc. 1, 78-79).⁹⁴ El otro favor es el de la salvación, y este favor es a más allá de nosotros: literalmente «por encima de nosotros» porque *si no fuéramos por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia* (1 J. 3, 5).⁹⁵ Porque nadie que esperar en el señor quedó confundido (Sir 2, 11).⁹⁶

Se nos cuenta que en una ocasión Santo Tomás se encontró en una situación en la que parecía que había poca o ninguna esperanza de supervivencia física. Viajaba en barco, de vuelta a París, cuando súbitamente se desató una enorme tormenta. Los marineros del barco estaban convencidos de que estaban a punto de morir. En medio de la tormenta, sin embargo, Tomás permanecía sorprendentemente calmado. ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Cómo podía Tomás permanecer tan aparentemente sereno frente al gran peligro inmediato? La respuesta nos lo describe poco en su vida. Al leeremos «en el centro de las ráfagas» de la tormenta, Tomás calaba frente a él como un escudo, la soga de la cruz y con eso se defendió en estado: Dios y no en la carne. «Dios muere por nosotros (*Deus in carnem venit: deus pro nobis mortuus est*)».⁹⁷ En vez de ceder al pánico o la desesperación, Tomás, en una situación de terror manifiesto, se acordó de los dos mayores «favores» de la historia de Dios en toda la historia humana: la Encarnación y la Redención. Y ese pensamiento, ese recuerdo de la gracia en sí misma, fue suficiente para darle confianza y serenidad.

(ii) Desesperación y esperanza

En el salmo 32 reflexionando sobre otras situaciones de aparente desesperación, cuando por ejemplo un individuo se encuentra con su destino oprimente por el mal, el salmista se atreve a declarar: *el Señor es la esperanza*. Tomás, haciéndose eco de esta declaración, subraya «en esta situación quienes están oprimidos deben poner su esperanza salvadora en Dios, que es la esperanza de los santos».⁹⁸ Obviamente, el salmista ha aprendido por experiencia que hay ciertas épocas de la vida en las que uno simplemente es incapaz de defenderse, incapaz de

⁹⁰ Véase ST II-1, q.30, a.4. Véase también ST I, q.21, a.3, a.4.

⁹¹ Salmo XXXII, in *Psalmos*, p. 264.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Guillermo de Tocco, *Vitae sancti Thomae de Aquino*, 38, p. 167.

⁹⁶ Salmo XLII, in *Psalmos*, p. 185.

Tomás finaliza su comentario al salmo hablando directamente una vez más sobre el gozo único que viene de la experiencia de ser librado de una gran miseria por Dios. El salmo mismo dice: *exultent y alegrense todos: id est, que se buscant. Digan continuamente: grande es el Señor* "los que aman tu salvación. El Doctor Communis comenta: «el salmista pide que la gente buena se alegre en la ayuda y liberación de Dios y alabe a Dios». Según el Aquinate tales personas «aman la salvación de Dios que es Cristo» y «se alegran al encontrar al Amado». Literalmente «exultan» en Dios.

Tomás se refiere, en este punto, a un sentimiento que suele acompañar al gozo espiritual. Lo llama «expansion del corazón». Es un aspecto de la vida espiritual y de la vida de oración al que se refiere muchas veces en su obra. En *Super Psalmos 44* lo llama «el gozo de los santos» «una alegría apropiada al justo». Pero parece que quienes, en el pasado, han caído en grave pecado también pueden experimentar esta gran bendición. David, el autor de los salmos, señala que él no está en modo alguno excluido de tal gozo. Tomás dice «así como si dijese: no sólo son los otros capaces de alegrarse: cualquier yo puede tomar parte en el gozo de los santos».

Uno de los efectos comunes del pecado es un profundo sentimiento de tristeza. El Aquinate, en un lugar cita Pr 4,34: *el pecado es la vergüenza de un pueblo*.¹⁰⁵ Y naturalmente la tristeza puede ser provocada también por ciertas buenas experimentaciones en el presente inmediato o en el pasado. Pero Tomás insiste en su comentario al salmo 42 en que, respecto a la tristeza, la oración es un agente de cambio como casi ningún otro. Cita el verso: *por qué alma mía desfalleces y se agitas por mí?* Tomás habla del «doble efecto» de la oración: «un efecto es el destierro de la tristeza, el otro es un incremento de la esperanza». Dice: «por la oración,

el espíritu humano asciende hasta Dios, y dado que Dios es supremamente bueno, cuando el alma se aferra a él experimenta un enorme deleite: *delectationem maximam*, y tal deleite espulsa la tristeza o la disminuye».¹⁰⁶

(iii) Gustad y ved

Una cosa que merece la pena señalar sobre el comentario de Tomás es que había no solo del asombroso y necesario conocimiento de Dios y de la naturaleza de Dios como preparación para la oración, sino también de la experiencia real de la naturaleza de Dios en la oración misma. El salmista dice el Aquinate, nos «urge» a tener esta experiencia cuando afirma en el salmo 34: *gustad y ved que dulce es el Señor*. Antes, en el primer capítulo, me referí a un comentario que Tomás hace respecto a esta experiencia: como tiene el maravilloso efecto de crear en nosotros «certeza de entendimiento» y «seguridad del amor». Pero ¿por qué utilizar una palabra y una «verdad» como «gusto» para describir esta experiencia? A modo de explicación — y más en su comentario al salmo 34 — había primero sobre la naturaleza de la experiencia en general y luego sobre la experiencia de la bondad divina misma. Dice:

La experiencia de una cosa en la por medio de los sentidos pero de maneras diferentes, dependiendo de si el objeto está cerca o a distancia. Si está distante entonces la experiencia de mismo llega por medio de la vista, el oído o el tacto. Si está cerca entonces a través del tacto y el gusto, pero cada uno en su manera propia. Porque el tacto siente el exterior del objeto, mientras que el gusto siente el interior. Ahora bien, Dios no está lejos de nosotros ni fuera de nosotros, sino que más bien está en nosotros, como dice Jeremías 17: *Tu estás en nosotros, Señor*. Por eso la experiencia de la bondad divina se llama gusto.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ibid., p. 304.

¹⁰⁶ Salmo XXXIV, *In Psalmos*, p. 276.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Salmo XL, *In Psalmos*, p. 306.

Salmo XLI, *In Psalmos*, p. 312.

¹⁰⁹ Ibid.

Salmo XXXIII, *In Psalmos*, p. 266.

El verso específico del salmo 34 que hemos estado considerando dice: *gustad y ver que dulce es el Señor, dichoso el hombre que se cobija en él*.¹⁴⁹ Es, mas allá de toda duda, uno de los versos más afortunados de toda la Escritura. Pero el verso que inmediatamente le sigue parece hacer una declaración completamente diferente: *Ya no osáis hablar de la bondad de la naturaleza de Dios, sino que osenais temer al Señor vosotros, santos suyos, que a quienes le temen no les falta nada*.¹⁵⁰ ¿Cómo dar sentido a la aparente contradicción entre estos dos versos? ¿Quiénes temen a Dios, ¿pueden realmente experimentar el carino y la bondad de la naturaleza de Dios? Si «la misma naturaleza de Dios es la bondad»¹⁵¹ ¿por qué habríamos de temerle? ¿La miedo a Dios ¿no significaría en cierto modo nuestra esperanza y nuestro gozo? ¿por qué debían los santos, en particular, ser avisados a temer a Dios?

A modo de explicación, Tomás comienza con la llamativa afirmación de que nadie puede ser santo a menos que sea temeroso: *nisi se timeat*.¹⁵² Pero, ¿por qué? La respuesta: «porque el temor no solo es necesario para quienes están creciendo en santidad, sino incluso para los que ya están asentados en ella». Nada el temor la sustituya, mas que el orgullo, pero el temor amarra al orgullo». En *Super Psalmo* 32, e. Aquí hace referencia una cuestión relacionada, hablando esta vez de la relación entre temor y esperanza. Dice: «no basta uno sin la otra, porque el temor sin esperanza desespera y la esperanza sin temor presume. Porque el temor se despierta por la consideración de poder divino y la esperanza de la misericordia divina. De primero, huida del pecado, de la segunda, esperanza de perdón».

De nuevo, al comentar el claro imperativo de salmo 2: *servid al Señor con temor, con temor besad sus pies*. Tomás señala que el salmista no duda en decir «con temor» sin

embargo, esto no es una invitación a vivir la propia vida en un continuo estado de nerviosismo e infelicidad. Por el contrario, Tomás dice: «para que este servicio no sea entendido como tristeza, el salmista añade: *con temor besad sus pies*. Porque el temor del Señor no es tristeza, sino gozo, como se dijo en *Lev* 10 y *Aaron respondió a Moisés, como pueden complacer a Dios con un espíritu angustioso*.»¹⁵³

Merece la pena señalar de pasada, que hay una entrada en el diario de Gerard Manley Hopkins que hizo cuando vio por primera vez la autora boreal. La experiencia fue tan realmente sorprendente que estuvo no en el una sensación de temor ante el misterio infinito de Dios. Pero para que este tipo de temor hizo uso de un adjetivo inesperado, que sin duda, el Agostino había aprobado: *hopkins* escribió:

«En medio de la autora boreal. Me dio que a menudo por la luz de la vida y la vida. Y por sus maneras de elevarse uno tras otro y ascender hacia arriba en busca de algo por lo que estar vacuando y en el aire. Me dio una sensación de trabajo de una fuerza o una mente independiente de la tierra y que aparentemente en una eternidad estéril, tempestad y caluroso por el viento conjunto de días y años. Sin embargo, fechado en el día del juicio, era como un nuevo testimonio de Dios y me llenaba con un temor delirio».¹⁵⁴

El temor del Señor, tal como Tomás lo entiende, lejos de impedir experimentar la dulzura de Dios es, de hecho, una ayuda importante para tal fin. Al comentar el versículo 20 de salmo 31: *que grande es tu dulzura, Señor, en tu misericordia*.

¹⁴⁹ Salmo XXXIV, *In Psalms*, p. 231.

¹⁵⁰ Salmo XXXIV, *In Psalms*, p. 236.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Salmo XXXII, *In Psalms*, p. 264. Para una reflexión comparable sobre el temor y la esperanza, véase salmo XXXIX, p. 301.

¹⁵³ Salmo II, *In Psalms*, p. 155. Tomás distingue entre lo que llama un «temor servil» y el «temor filial». Aquel es simplemente desobediencia al amor por eso es una manifestación de algo tan fundamental para la experiencia cristiana que el mismo mundo subjetivo en la próxima vida. Véase Salmo XXII, *In Psalms*, p. 210.

¹⁵⁴ Diario, 24 de septiembre de 1870. Véase H. House y G. Storey (eds.), *The Journals and Papers of Gerard Manley Hopkins*, London, 1969, p. 210. Causa mía.

vas para los que se siembran, Tomás cita una vez más el texto *gustad y veid que dulce es el Señor*.¹³⁶ Desafortunadamente la palabra «dulzura» ha perdido, en inglés, buena parte de su fuerza y belleza al relacionarse desde la época victoriana, con una piedad claramente sensiblera y sentimental. Pero la palabra latina «dulcedo» está libre de todas esas asociaciones. Cuando el Aquinate la usa, por ejemplo, para referirse al carácter sereno y completamente desinteresado de la naturaleza de Dios, tiene siempre un candor sereno y sincero, una bella simplicidad de pensamiento y expresión. Tomás dice:

En cualquier modo en el que se hable de la dulzura *dulcedo*, lo tiene ante sí, porque aunque sea en sí misma una y simple, es la raíz y la fuente de todas las cosas. Por eso cuando alguien es unido a Dios en este mundo, se encuentra de nuevo completo en Dios, es decir, a sabiduría, a verdad, el honor, la excelencia, el placer, todas estas cosas se encuentran tan de modo superabundante en Dios. Por eso el maestro dice: *que grande Señor es la abundancia plenitudo dulcedis*), Imposible en su grandeza e infinitamente incomprendible para nosotros.¹³⁷

Que Santo Tomás, el Maestro de la Santa Pagina, describa la naturaleza de Dios como «infinitamente incomprendible» tiene un enorme significado. Después de toda la obra a la que ya ha compuesto incontables páginas de debida reflexión y análisis teológico y, con un tenaz genio escolástico, ha invocado la sabiduría de siglos relativa a la naturaleza de Dios y a la naturaleza de la oración tal como se revela en el Libro de los salmos. Y sin embargo aquí, en su comentario al salmo 30, está abiertamente dispuesto a admitir que para el Dios es, al final, «incomprendible». Da la impresión de que el maestro *maister* Tomás, el mayor profesor de su época, simplemente quedaba desarmado, derrotado

por el abrumador misterio de Dios a que busca comprender. Comentando el versículo 10 del salmo 15 *dirán todos mis huesos Señor, ¿quién como tú?* Tomás dice: «todos mis huesos», es decir, respecto a lo que es verdadero en mí, o a cualquier conocimiento de la verdad que posea, o fervor, caridad y otras cosas seme antes, el salmista dice *oh Señor, ¿quién como tú?* puesto que se asevera que nada es comparable a Dios: *nihil est Deo comparabile*.¹³⁸ Tomás, en un giro paulino de la frase, declara que «toda la fuerza del hombre es debilidad cuando se compara con Dios» y así cuanto más conocimiento tiene acerca de Dios, menos estima su propia capacidad de ser.¹³⁹

Dicho esto, puede parecer que en ocasiones el teólogo, sea hombre o mujer, que se dedica por completo a la búsqueda de la verdad y al amor de Dios, atrapa un elemento central del misterio. Alentado por el deseo de conocer a Dios inmanente y armado por la fuerza de una sabiduría agnoscida, da la impresión de que el esfuerzo exultante por comprender finalmente es recompensado con la «victoria» de conocimiento vivo. Sin embargo, Tomás nos dice que en el núcleo de esa «victoria» hay una experiencia de Dios, una experiencia de la dulzura divina tan abrumadora que lleva al contemplativo a sermonearse a sí mismo como «acoh» que pasó toda la noche luchando con el ángel de la presencia de Dios.¹⁴⁰

Santo Tomás cita al Papa San Gregorio Magno cuando el alma se esfuerza por contemplar a Dios, como si librara un combate mortal a unas veces, porque con el entendimiento y la voluntad llega a gustar algo de la luz divina mientras que otras veces destaca de nuevo, después de haberla gustado. Este fracaso, esta derrota, no significa la muerte de la esperanza. Por el contrario, señala el comienzo

¹³⁶ Véase Salmo XXX, in *Psalmi*, p. 234.

¹³⁷ Salmo XXX, in *Psalmi*, p. 234.

¹³⁸ Salmo XXXIV, in *Psalmi*, p. 272.

¹³⁹ Véase Gn 32, 23-32.

¹⁴⁰ Véase Gn 32, 23-32.

de una bendición realmente asombrosa: el cumplimiento de un deseo más allá de todo lo que podría haber sido nunca previsto o imaginado.

Marie-Dominique Chenu, en su libro sobre la naturaleza de la teología, parafrasea maravillosamente bien en un momento determinado, la enseñanza de Santo Tomás respecto a la misteriosa agonía y el éxtasis implicados en la búsqueda contemplativa de Dios. No puedo imaginar un modo mejor de finalizar este capítulo que citando ahora, entera, la imagen viva que Chenu pinta para nosotros:

Una la noche lucharon, tensando los músculos, sin que ninguno cediese, pero al amanecer el ángel desapareció, dejando aparte de repente libre el campo a su adversario. Mas luego surgió entonces un dolor violento en su mundo. Quéudó herido y caído, y así comenzó el diálogo: una con el misterio cuando el otro pone cara a cara con el. Cada uno, como un arco curvado, torciéndose con el lenguaje e intentando luchar como un vencedor, pero no parece tomar el cuerpo. Entonces viene una oscuridad, una detención, a la vez dolorosa y deliciosa, porque se derrotado, así es de hecho, la prueba de que su combate fue divino.¹²⁷

TERCERA PARTE

Poeta de la eucaristía: los himnos y los cánticos del Aquinate

¹²⁷ M.D. Chenu, *La théologie en elle-même* (Paris, 1943), pp. 47-8. Probablemente un texto del Aquinate que Chenu tiene en mente son *ST II-II*, q.180, a.7 y a.8.

Introducción

¿Es Tomás de Aquino un poeta? ¿Podemos decir, sin dudar, que po. tenex no son a la historia de la teología y la filosofía, sino también a la historia de la literatura creativa? Si hacemos una pregunta de este tipo en nuestros días, la mayoría de la gente, probablemente, responderá inmediatamente a responderla de manera negativa. Brian Magee, en su libro *Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers*, subraya:

Algunos de los grandes filósofos han sido también grandes escritores, no e. sentados de grandes amigos escritores. Supongo que los ejemplos sobresalientes son Platón, San Agustín, Schopenhauer y Nietzsche. Sin embargo, ha habido grandes filósofos que no son grandes escritores y los de los mayores, Kant y Aristóteles. Incluso dos de los peores. Estos fueron simplemente peores, una pluma en Tomás de Aquino.¹

Cabe pensar que lo que Magee tiene aquí en mente son los escritos en prosa de Aquino, no la poesía. Por que sea o no apropiado aplicar el adjetivo «pedestre» a la prosa escolástica del Aquino, e término, ciertamente, no puede aplicarse con justicia a los logros de Santo Tomás en

¹ B. Magee, *Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers*, Oxford, 2001, p. 230.

verso. Por lo que respecta a los himnos compuestos para la Eucaristía, ningún poeta (así lo logró nunca el mismo) logró de solido y sentido la misma armonía de música y significado. En general, las palabras de los himnos, cuando se separan de la música que los acompaña, no son impresionantes particularmente. Pero, felizmente, hay excepciones: los compuestos para himnos que, en términos de belleza y significado, de imaginaria y poder lírico, son poemas por propia derecho y no usurpaciones. Los himnos y cánticos eucarísticos de Aquinate están en esa categoría.

Por eso no sorprende que T. W. Higginson, en su introducción al *The Penguin Book of Latin Verse* haya designado los cánticos eucarísticos de Aquinate como «buenos poemas litúrgicos, majestuosos y de perfecta técnica». Y escribiendo un siglo antes, Gerard Manley Hopkins fue incluso más elocuente y abierto en una carta a Robert Bridges que los cánticos de Santo Tomás eran «extraordinarias obras de genio».⁴

En esta tercera y última sección, mi objetivo es probar la validez de la certidada afirmación de Hopkins, una tarea que exige no sólo una lectura atenta de los poemas mismos, sino también un examen de la cuestión de la autoría. ¿Podemos decir con certeza que el Aquinate es realmente el autor de estas etas impresionantes? Y si podemos, ¿cuáles

son los factores de su biografía que nos ayudan a explicar su aparentemente súbita e inesperada emergencia como poeta dotado?

¹ D.T. Vennart, en una obra en tres volúmenes titulada *Thomas d'Aquin, poète théologien*, sugiere que el Aquinate usó los cánticos en la liturgia de sus himnos eucarísticos, uno que fue también un fino retórico en la controversia por la atribución de cánticos. *Thomas d'Aquin, poète théologien* (2003). En este original estudio, muy en la tradición francesa, Vennart se ocupa de «les vers éucaristiques d'Aquin, mais aussi de la poésie liturgique en général». La edición de Vennart, más allá de que los poemas «sont des poèmes liturgiques». Para una discusión detallada sobre algunas relaciones, véase *Thomas d'Aquin, poète théologien*, Oxford, 1998, pp. 253-66, y J. Milbank, *Parables* en el vol. 3 de Vennart, *Thomas d'Aquin, poète théologien*, Paris, 2009, pp. 91 y 15.

² T. W. Higginson, *The Penguin Book of Latin Verse* (Harmondsworth, 1967) p. xxv.

³ Carta, 10 de junio de 1882, en C. C. Abbott (ed.), *The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges*, Oxford, 1955, p. 148.

Un poeta en ciernes

Ahora el pan de los angeles
 se hizo pan de monjes
 figuras y tipos viven
 para nada a mas ve ver
 Oh, cosa mas linda
 con polster, faldas, servos
 consumen al Maestro y Rey

Los versos son metecidamente famosos. Santo Tomás no habla en edes en el tenaz y abstracto idioma del hombre o ecólogo. El estado de ánimo, por el contrario, es de asombro calmo, un exasis de pensamiento y sermón teológico. Y las palabras, aunque simples y sencillas, son palabras transformadas, avivadas en ritmo en canto, por una sensación de maravilla manifiesta. No sorprende que la estrofa se haya convertido en una de las más admiradas y celebradas a la que se ha puesto música en más de una ocasión e innumerales veces ha sido interpretada por artistas y cantantes en todo el mundo.

Panis angelicus
 fit panis hominum,
 dat panis caelibus
 figuris seminum.
 O res mirabilis!
 Manducat Dominum
 pauper, servus et humilis.

Lo que primero impresiona es el ritmo concentrado de la estrofa y la agraciada insistencia y autoridad persuasiva de sus rimas. Su obra lleva sin duda el peso de una revelación sorprendente: un mensaje tecnológico verdaderamente profundo. Pero no es menos impresionante la manera en que sus versos *cantan*, con una intensidad tranquila y resuelta. Hemos aquí, sin duda, en la presencia de un maestro artesano. El Aquinate al componer esta estrofa particular debe haber experimentado — y no en pequeña medida — algo de esa profunda sensación de satisfacción y deleite conocido por todo artista y artesano creador. Una vez, cuando comentaba un pasaje directamente ocupado con la creación conexa que los poetas tienen con su propia obra, el Aquinate señala:

«Todo artesano ama su propio trabajo. Y esto es especialmente en el caso de los poetas que aman sus propias poemas de modo superior: aman como los padres aman a sus hijos. Para todos los seres humanos su propio ser es un objeto de preferencia y amor. Porque todo en la medida en que existe es bueno. Y lo bueno es amable y es objeto de preferencia. Ahora bien, nuestro propio ser consiste en alguna actividad. No puede haber vida sin actividad vital de algún tipo. De aquí que llevar a cabo acciones vitales sea deseable para todo el mundo».

El Aquinate pasa luego a añadir que, en el acto de componer, en la creación de una obra de arte, algo del poeta o el artesano entra en la obra misma. «Y por esa razón —concluye— tanto los artesanos como los poetas aman sus propias obras, porque aman su propio ser. Y esto es a la naturaleza de las cosas, es decir, que todo ame su propio ser».⁶

1. «UN POETA PRINCIPIANTE»

El hecho de que el Aquinate, sin preparación clara o obvia, fuese capaz, a mitad de su carrera, de escribir poemas y cantos de una calidad indiscutible es algo que ha sido una fuente de perplejidad durante generaciones para los estudiosos de la obra del Aquinate. ¿No le consideraban los contemporáneos del Aquinate ante todo como el autor de textos escolásticos de filosofía y teología y gramáticamente técnicos — por que entonces, habría que considerar capaz al Aquinate, de repente, de volver su mano a la composición de versos? Hemos de entender que el era en cierto modo un «poeta por defecto», un talento movido *ex nihilo* por el mandato del Papa Urban IV? ¿O es posible que, además de su largo aprendizaje como teólogo y filósofo, el Aquinate hubiese sido iniciado, en la gran momento temprano de su vida, en el oficio o arte de la composición literaria?

En realidad tenemos información disponible que es de no poco interés respecto a esta cuestión. En un artículo titulado «El Doctor Angélico en Montecassino», el estudioso benedictino Thomas LeClerc ofrece una imagen detallada del tipo de educación que el joven — más de Aquino habría recibido en el monasterio después de que fuese enviado a la por sus padres a la edad de cinco años. Además de aprender a recitar los salmos de memoria, se nos dice que había esperar que el Aquinate dedicase tiempo también al estudio de la música y al arte de la composición. Es casi seguro, por ello, que el dominio final de arte de hacer versos fue una habilidad adquirida, a menos en una forma crucial como resultado directo de su instrucción literaria en Montecassino.⁷ Otro estudioso, el dominico An-

⁶ LeClerc, «El Doctor Angélico en Montecassino», *Revista de filosofía* que - segunda XXV (1962), 3, Noviembre - 540 y 549.

⁷ Ibid., p. 549. Montecassino, aunque se prestaba atención especialmente a la prosa y la poesía latina, también se prestaba atención a la literatura «indígena» (véase LeClerc, op. cit., pp. 540).

⁸ Véase *Sententia libri ethicorum*, 1, 9, 11, 7, 10, 11, 3, 68 a 5 en *Opera omnia*, Leonica vol. 47/2 (Rome, 1969), p. 525.

⁹ Ibid., lect. 7 1168 a 3, p. 525.

gelus Walz, dice: «el arte de escribir — aun se conservaba en el monasterio en esa época. Las reglas de lenguaje y estilo se enseñaban junto a la gramática. De este modo quedaba abierto el camino a los grandes tesoros de la literatura y a todos los productos del mundo de las letras».⁹

Inmediatamente después de abandonar Montecassino, el joven Tomas fue enviado a la universidad de Nápoles. Allí se matriculó en la Facultad de Artes y pudo continuar sus estudios de composición y literatura. Según Walz, «los estudios literarios de la Facultad de Artes — tenían principalmente que ver con la instrucción y el ejercicio de las artes de *cursum*, o habilidad en el discurso y la escritura correctos. La *cursum* era una prosa rítmica cuyas palabras se disponían según ciertas reglas de una clase especial de armonía» — Con el tiempo, el joven Aquinate avanzaría en sus estudios para dedicarse casi exclusivamente a los discípulos de la teología y a teología. Pero el vínculo previo que había tenido con las artes nunca se perdió. Muchos años después, cuando la noticia de la muerte del Aquinate llegó a París, fue significativamente la Facultad de Artes y no la Facultad de Teología la que tomó la iniciativa de escribir para expresar sus profundas condolencias a los frailes dominicos reunidos en el Capítulo General de la Orden en Lyon.¹⁰

Con lágrimas de aflicción y lágrimas fúnebres la persona que ha sentido toda la Iglesia y esta actividad de ritos en particular. Porque nos han dejado noticias que nos abundan con pena y sufrimiento. Constituyen nuestro consuelo, atraviesan nuestros caminos seguras y castas, dignas

nuestros oraciones — que el venerado Maestro fray Tomas de Aquino — ha sido — amado para siempre de este mundo. ¿Quién podría haber esperado que la divina Providencia iba a permitir que esta carta de la mañana que brilló en el mundo — que a luz y la gloria de nuestra época — fuese ya retirada de nosotros?¹¹

La carta desatada en sentimiento y retórica demuestra la profundidad de la calma y el afecto que los miembros de la Facultad de Artes sentían por su colega académico. Habiendo un hombre que fue un verdadero Maestro no sólo en la ciencia de la teología sino también en de la filosofía, un Maestro de la Sacra Liturgia, un teólogo bíblico, que si e al mismo tiempo el venerable autor de los cánticos del Corpus Christi.

2. ¿UN SONETO DEL AQUINATE?

Todos los poemas e himnos que se han atribuido al Aquinate están en duda con una curiosa excepción. En un manuscrito que data de mediados del siglo XV se ha descubierto un poema breve atribuido al santo, una obra compuesta no en latín sino en italiano. Estudiosos como Scandone y Mandonnet no han dudado en declararla una obra genuina de Santo Tomas, pero la mayoría de los estudiosos son mucho más escépticos. Sin embargo, el hecho de estas pocas líneas, escritas en *vernaculo*,¹² podrían haber sido compuestas posiblemente por el joven Aquinate cuando era un estudiante de artes en Nápoles concede a

⁹ A. Walz, *Thomas Aquinas: A Biographical Study*, Westminster, Maryland: The Newman Press, —. Mas como este era poco de tiempo, me he agostado a la mayor parte de la vida que he vivido en el monasterio de Montecassino. Los estudios eran principalmente en la Facultad de Artes y la teología. Y un responsable número de los mejores poemas eran escritos por el joven Aquinate. (Alberto, —, —, y el abad Bertholdus (c. 1110-1133).

¹⁰ Ibid., p. 21.

¹¹ Carta de la Facultad de Artes de la Universidad de París al Capítulo General de la Orden de Predicadores de Lyon, en 1274, citada en Fournier, *Biographical Documents*, p. 133.

¹² Véase Scandone, *La vita di Tommaso d'Aquino*, en *Storia della Letteratura Italiana*, Roma, 1924.

Véase Mandonnet, *Thomas d'Aquin, notice presbiter*, 144-145, *Revue Thomiste*, vol. 8 (Mayo-Junio, 1925) p. 241.

la obra una inaudable fascinación. Sobre este aspecto, Ken-
ne th Foster ha afirmado «mientras la cuestión de la auten-
ticidad no quede firmemente decidida, el poema gana en
interés por este 'quizás'».¹⁴

En relación al poema mismo, Foster dice «es obra de
un pensador y uno que es mucho más pensador que ar-
tista abstractamente concebido, rigido en su sintaxis, que
maestra las articulaciones líricas y apenas un toque de
imaginación, pero vigoroso, elevado e intenso». Mandel-
stam fecha el poema o su texto en los años de 1294-95 y
presenta la teoría de que en su obra «comás e joven estu-
diado», estaba respondiendo a la acusación de su hermano
Reginaldo de que al convertirse en un humilde dominico,
«un fratre predicatore» estaba traicionando el honor de
su familia.¹⁵

Aquí el texto del poema junto a una traducción en
prosa al castellano:

Tanto ha virtù ciascun, quanto ha intelletto;
(Cada hombre tiene virtud en la medida que tiene enten-
dimiento.)
E a valor quanto un virtù si stende.
(y tiene valor en proporción a su virtud.)
E tanto ha l'hor di ben, quanto l'istende.
(y posee honra en la medida en que la tiene como obje-
tivo.)
E quanto ha d'honor gentil diletto.
(y en la medida en que tiene un noble placer en el honor.)
E il diletto gentil, quanto ha l'effetto,
(Y este noble deleite, en tanto tiene efecto.)
Adorna u bel pacer, che nel chor scende
(adorna el bello placer que nace en el corazón.)

¹⁴ K. Foster op. cit. *The life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*,
13, London, 1959, p. 165.

¹⁵ Reginaldo, mientras participaba en la corte de Federico II, era conside-
rado como uno de los poetas más finos de la corte. Véase L.H. Proulx, *The*
Life and Spirit of Thomas Aquinas, tras. Burke, Chicago, 1950, p. 47.

Il quale adorna tanto, quanto splende
(el cual adorna en la medida en que brilla)
Per somiglianza del proprio subietto.
(mediante la semejanza con el propio sujeto.)
Dunque chi vol veder, quanto d'honore
(Por eso, quien quiera ver cuánto honor)
Altra e degno e di laude perfetta
(y alianza perfecta de de los méritos de otra persona)
Miri in qual d'io amante ha il core
(que considere en que deseo tiene su corazón el amante.)
Però ch'esser felice ogni uomo affecta.
(Porque, aunque todo el mundo desea ser feliz.)
Massimamente quell, che per l'onore
(másimamente aquel que, por honor.)
Verga adorna la corona aspetta
(traza firmemente y espera esa corona)

En esta obra extraordinaria hay varias semejanzas sor-
prendentes con ciertas ideas clave de la obra maestra del
Aquinate. Primeramente, quizá la idea expresada en la
tercera línea empezando por el final que recuerda o re-
pite uno de los temas o temas más dominantes, es decir
que todo ser humano anhela la felicidad. Y, Burke llama
nuestra atención también sobre los versos relativos al «*bel*
placet» que son, según él, «evocadores de la
tímida descripción de Santo Tomás de lo que como aque-
llo que place cuando es visto (*quod unum placet*) y que
tiene la cualidad de brillar (*claritas*)».¹⁶

No es en modo seguro que este poema haya sido con-
puesto por el joven comas de Aquino. Sin embargo, ex-
pertos parecen convencidos de la atribución al Aquinate.
Pero hemos de preguntarnos ¿y los hermanos eucarísticos?
Estas grandes obras han sido frecuentemente atribuidas
a Santo Tomás. Sin embargo el entusiasmo de la atribu-
ción no se ha correspondido siempre con pruebas con-

¹⁶ Véase Foster, *Biographical Documents*, p. 166.
Vernon I. Burke, *Aquinas Search for Wisdom*, Milwaukee, 1965, p. 24.

pletas o convincentes. Así, ¿que ha cambiado hoy si es que ha cambiado algo respecto a la evidencia? A la luz de la investigación académica más reciente sobre el tema, ¿podemos tener finalmente certeza de que el Aquinate es realmente el autor?

7

«Corpus Christi»: autoría e historia de composición

1. LA CUESTIÓN DE LA AUTORÍA

Desde el siglo XIV hasta la época moderna se ha sido generalmente aceptado que Tomás de Aquino compuso toda la liturgia de la fiesta de Corpus Christi. La fuente más autorizada para esta atribución es una de sus contemporáneos, un dominico que había sido su confesor y confederado, Tolomeo de Lucca (c. 1236 c. 1307), en una obra de historia escrita en a gran momento entre 1312 y 1317. Tolomeo refiere directamente la existencia de la autoría «por orden de nuestro papa, fray Tomás compuso también el Oficio del Corpus Christi». Tomás compuso todo el Oficio del Corpus Christi, incluyendo las lecturas y todas las partes que hay que recitar durante el día y la noche, la Misa, también y todo lo que hay que cantar en ese día.

También se indica, algo después, en la obra de estos dos frailes y discípulos, Guillermo de Tocco y Bernardo Cretico que Tomás fue el autor de la liturgia del Corpus Christi. Su obra fue probablemente influida por la de Tolomeo. En 1323 año de la canonización de Tomás, el Oficio de Cor

¹ Tolomeo of Lucca, *Historia*, Edt., lib. 22, c. 24, col. 1154; citado en Weisheipl, *Frater Thomas d'Aquino*, p. 177.

² Véase P.M. Gy, «L'Office du Corpus Christi oeuvre de s. Thomas d'Aquino», capítulo XI de *Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, pp. 224-5.

pus Christi que estaba unido a su nombre fue adoptado formalmente por la Orden Dominicana. El pasaje relevante de las actas del Capítulo General dice:

Dado que nuestra Orden debe conformarse en el Oficio Divino a la Santa Iglesia Romana, en la medida de lo posible y particularmente en un oficio que es producto de nuestra Orden por mandato apostólico, ahora deseamos que el Oficio del Corpus Christi, compuesto como se dice por el venerable doctor Tomás de Aquino, sea observado en todas las Iglesias de nuestro orden después de la fiesta de la Trinidad y en toda su octava.⁶

Aunque la autoría del Aquinate del Oficio del Corpus Christi fue algo que la conciencia mayoría de personas ha por mucho a lo largo de cientos de años a mediados del *siglo* XX se produjo un cambio cuando varios eminentes estudiosos empezaron a expresar serias dudas. En primer lugar, se señaló que el *terminus* para la atribución al Aquinate aparece tarde en la biografía de santo de Petrus. Además, se ha mencionado a gusto el Oficio del Corpus Christi y tampoco estaba incluída entre el material presentado en el proceso de canonización. Además, los dominicos fueron especialmente reacios en la adopción de la nueva liturgia, un hecho que parece que sería un fuerte argumento en contra de la autoría del Aquinate. Porque si los dominicos hubieran estado convencidos de que la obra era de su autor, no seguramente no habrían tenido duda alguna en adoptarla y tan pronto como es posible.

No hay ni que decir que estas dudas y cuestiones suponían un gran desafío a la anterior afirmación de que el

Aquinatense había sido el autor principal de la nueva liturgia. Pero en los últimos años las objeciones a la atribución del Aquinate han sido a su vez desahadas por el trabajo de investigación de dos estudiosos en particular, Pierre-Marie Gy y R. Zawada. Dada la cantidad de su investigación, J. P. Lortol en su celebrado estudio de la vida y obra del Aquinate pudo concluir que «la atribución a Santo Tomás ya no puede ser razonablemente puesta en duda».⁶

La ausencia de cualquier referencia a la liturgia del Corpus Christi en el catálogo de las obras de Santo Tomás preparado para su proceso de canonización puede explicarse en primer lugar por el hecho de que este catálogo particular contenía solo obras académicas y científicas. Y hay una otra razón, mucho más concluyente, que ayuda a explicar la omisión. La liturgia atribuida a Santo Tomás había sido adoptada por orden de papa, para el uso de toda la Iglesia. Por eso no se ser propiedad privada del autor y, de modo razonable, no podía ser incluída en textos exentis privados del dominio.

Pero, como explicar la lenta recepción de esta liturgia por obra de la Orden Dominicana? ¿Cómo se introdujo por primera vez el Oficio del Corpus Christi en la liturgia de los frailes predicadores en 1319? La fórmula atribuida no era atribuida al Aquinate. Solo después de cuatro años, en 1323, la forma de Aquinate fue finalmente adoptada. Por que ese retraso? La respuesta a esta cuestión, Mor-Rabin dice «uno debe tener en mente que la fiesta había caído en el olvido, no solo en la misma curia en la que se fundó. No debena sorprendernos que tardase cuatro años en ser restablecida en la Orden dominicana».⁷

⁶ Monumenta Ordinis Praedicatorum Friorum, N.º 1194, 9. AR. Tradido por Wetscheip, *Frater Thomas d'Aquino*, pp. 183-4.

⁷ Véase C. Lambot, «L'Office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines», *Revue Benedictine* 54 (1942) p. 67. Véase también L. M. J. Delaune, «A la recherche des origines de l'office du Corpus Christi dans les manuscrits usuels», *Scriptorium* 4 (1950) p. 22.

⁶ Véase R. Zawada, *The Liturgical Sources of the Twelfth-Century Corpus Christi Office attributed to Thomas Aquinas* (tesis doctoral inédita, 1985). Véase también P.-M. Gy, «L'Office du Corpus Christi» (1990).

⁷ Jean Pierre Lortol, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, p. 130.

⁸ M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991, pp. 186-7.

Creo que hay indicaciones claras, tanto externas como internas, que señalan a Santo Tomás como el autor de la liturgia del Corpus Christi. En primer lugar, residía en Orvieto cuando, a petición del Papa Urbano, la obra fue acometida. Sabemos que, en esa época, Santo Tomás era una de las personas más cercanas a Urbano, y una de las más respetadas. Un año antes, en 1263, había completado, a petición de Urbano, el primer libro de la *Cantena aurea*. Y en modo alguno es improbable, por ello, que Urbano le hubiese pedido que compusiese la liturgia para la nueva fiesta.

Respecto a las indicaciones internas que señalan a la autoría de Aquinate, pueden decirse varias cosas importantes. Pero, antes de nada, será necesario explicar qué se quiere decir con componer o crear una liturgia. No significa hacer algo completamente nuevo. Mas bien se trata de juntar en una nueva totalidad elementos individuales de la tradición pastoral: textos, por ejemplo, de las Escrituras y los Padres, y oraciones e himnos que pertenecen a liturgias ya existentes, y luego formar a partir de estas fuentes diversas algo más festivamente antiguo y más festivamente nuevo a la vez. Los elementos particulares que subyacen a la creación de la liturgia del Corpus Christi por obra de Santo Tomás incluyen no sólo una liturgia ya existente, sino también la historia verdaderamente absorbente de la extraordinaria génesis y desarrollo de esta liturgia.

2. «CORPUS CHRISTI»: LA FIESTA Y SU FUNDADOR

La historia de la creación del «Corpus Christi» comienza no con un texto o una idea planificada, sino con una misteriosa visión. Era el año 1210 y el nombre de la visionaria era Juliana, una joven y devota religiosa que vivía y trabajaba en el *leprosarium* de Mont Cornillon, situado cerca de Lieja en Bélgica. En su visión Juliana observó una luz que se caía, pero una luz misteriosamente

manchada, como si la fuese una pequeña parte de la misma. En su *vida* vemos: «una luz se le apareció en todo su esplendor, con una pequeña rotura en parte de su esfera. Observó esto durante un largo rato, se maravilló mucho y no sabía qué podía presagiar esto».⁹ Algunos años después, el significado de la visión se volvió maravillosamente claro: «Cristo se reveló que la Iglesia estaba en la luna, y que la parte faltante de la luna representaba la ausencia de una fiesta en la Iglesia que quería que sus fieles celebrasen en la Tierra».¹⁰

La fiesta era, por supuesto, la fiesta del Corpus Christi. El confesor de Juliana transmitió las noticias de la visión al obispo local de Lieja, Roberto de Luriste. Y cuando ciertas autoridades fueron consultadas, incluyendo algunos estudiosos dominicos, y se juzgó que la visión era genuina, el obispo Roberto estableció la fiesta en su diócesis. Decretó que tenía que celebrarse el primer jueves tras el domingo de la Trinidad. Juliana seleccionó a un miembro de la comunidad de Mont Cornillon, un cierto hermano Juan, para que compusiese el oficio y la misa para la nueva fiesta. Se pensaba que Juan era «un experto montado en asuntos literarios», pero su obra fue aceptada, al menos inicialmente, en la diócesis de Lieja. De esta liturgia leemos en la *Vita* de Juliana: «los textos y melodías son de tal belleza y dulzura que deberían poder sacar la devoción incluso de corazones de piedra».¹¹

Un personaje que no quedó impresionado en modo alguno por esta innovación litúrgica fue el nuevo obispo de Lieja, Enrique de Gueldres. Desde el principio, Enrique se opuso a Juliana y durante un tiempo dio la impresión de que la naciente liturgia no sobreviviría. Pero entonces, por una feliz providencia, el famoso teólogo y predicador

⁹ *Vita Juliana*, c. 7. Traducción en M. Rubin, *Corpus Christi*, p. 216.

¹⁰ *Vie de Sainte Julienne de Cornillon*, citado por B. R. Walters, *The Feast of Corpus Christi* (Pennsylvania, 1946), p.

¹¹ *Ibid.*, p. 6.

dominico Hugo de San Caro llegó de visita a Lieja. Inmediatamente se interesó por la nueva milagrosa y fue el quien se encargó de que la fiesta se extendiese mucho más allá de la diócesis de Lieja.¹⁷

El apoyo de Hugo a la fiesta era representativo de apoyo que daba a las religiosas de esa época en todas partes. Cuando, por ejemplo, como carmena, legada, visitó Alemania se nos cuenta que «detenidos apasionadamente e inopinadamente mujeres religiosas, apoyando las casas y comunidades de mujeres con todas sus fuerzas».¹⁸ Da la impresión de que Hugo «había» que a comprender la importancia y la necesidad de los movimientos religiosos femeninos como muy pocos otros lo habían hecho.¹⁹ El 19 de marzo de 1263 Hugo de San Caro murió en Orvieto, el lugar donde presidió el concilio. Su hermano dominico Tomás de Aquino estaba viviendo y trabajando en esa época. Un año después, en 1264, encontramos a Tomás de Aquino trabajando en una nueva versión de la liturgia del Corpus Christi.

Ya hemos mencionado la visión recibida por Santa Juliana en un suceso que marcó el comienzo de la historia del Corpus Christi. Pero durante mucho tiempo se ha relacionado con esta historia otro suceso en Agostino, un suceso en el cual ocurrió el milagro de Bolsena. Se nos cuenta en la *Chronica* de San Antonino de Florencia que un sacerdote alemán, mientras peregrinaba a Roma, se había profundamente confundido por las dudas respecto a la ocurrencia de la transustanciación. Sin embargo, un suceso que ocurrió cuando estaba celebrando misa en la ciudad de Bolsena en el Lazio, pero cerca de Roma le cambió el espíritu por completo sus dudas. Para su asombro, vio que la sangre manaba de la hostia consagrada y empapaba el corporal. Las noticias del milagro se extendieron rápidamente por la

ciudad. Y después de algún tiempo, cuando el milagro se había declarado auténtico, se formó una procesión y se llevó al Papa Urbano IV en Orvieto, a poca distancia de allí, el corporal manchado de sangre. Se colocó el corporal en un relicario y se llevó en la iglesia de Santa Cristina, donde permanece hasta hoy.

El milagro fue luego representado por Rafael en un famoso cuadro, que ahora está en el Vaticano. A veces se ha afirmado que el Papa Urbano V fracasó en su intento de promocionar la nueva fiesta hasta que el papa de Bolonia a reportó una negación del milagro. Tal vez sea que esto sea verdad, pero la veracidad del vínculo entre el milagro y el establecimiento de la fiesta no ha sido, de hecho, aceptada por la mayoría de los estudiosos contemporáneos.²⁰

3. «CORPUS CHRISTI» A CONFERMACIÓN DEL AGOSTINO

El oficio de Corpus Christi compuesto en Orvieto, a petición de Papa Urbano, llegó a ser conocido como el «Oficio Romano» para el tiempo de oficio prebendario por Santa Juliana en Mont Cornillon. Hasta mediados del siglo XX, los estudiosos sólo conocían una versión del Oficio Romano: «*Sacendos in aeternum*» en 1942, sin embargo, E. Vigne Lambot descubrió el manuscrito de otro Oficio, una obra anterior y menos perfecta conocida como el *Sapientia artificum*. Este descubrimiento planteó toda

¹⁷ Ibid., pp. 11-12.

¹⁸ Véase H. Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, trad. Notre Dame, Indiana 1955, p. 126.

¹⁹ Ibid.

²⁰ J. Zavala, *The Biblical Source of the Eucharistic Miracle at Bolsena*, tesis inédita, Toronto 1985, pp. 47-9. Según Sahro Tazaki, la sangre que aparece durante el milagro eucarístico, y que sigue siendo visible a largo después, puede representarse mejor, no como un verdadero milagro, haciendo manifestar el hecho de que «el cuerpo y la sangre de Cristo están verdaderamente en este sacramento». Esto no significa, sin embargo, que la sangre que permanece sea una reliquia de Cristo, una parte de Cristo. Sea lo que sea, no es la sangre del Salvador. Véase ST III, q. 76, a. 8.

²¹ Véase C. Lambot, «L'Office de la Fête-Dieu. Apertus novemque sui sacra regium» *Revue Bénédictine* 54 (1942) pp. 61-123.

clase de preguntas: ¿por qué había dos Oficios Romanos para la fiesta del Corpus Christi, y no solamente uno? ¿Fue el Aquinate el autor de los dos? ¿Y como difieren entre sí y respecto al anterior Oficio de Monse Comilón?

Como resultado de su investigación, Lambot concluyó que el Aquinate fue realmente el autor de ambos Oficios Romanos. Señala que el primer Oficio, *Sapientia*, muestra los signos de haber sido compuesto de modo apresurado. Y la razón, según Lambot, es que el papa de ese momento, Urbano IV, si bien era papa, no le quedaba mucho tiempo de vida; adelantó la fecha originalmente fijada para la celebración. Su o, después, según esta hipótesis, el Aquinate pudo revisar su obra y crear el Oficio de la Misa *Eucharistia*, una versión más del Oficio Romano. Esta segunda versión, *Sacerdos* y la Misa *Eucharistia*, fueron promulgados por Urbano IV el 1 de agosto de 1264 y la fiesta del Corpus Christi se transmitió a generaciones futuras.¹⁹

Ya se ha señalado en este capítulo que podría hallarse evidencia externa que señala a Santo Tomás como el autor de la liturgia del Corpus Christi. Pero resulta que hay también una importante evidencia interna para apoyar la afirmación. Varios estudiosos han llamado la atención por ejemplo, sobre el estrecho vínculo que existe entre el uso de materia bíblica en el Oficio para la fiesta y el uso de material semejante en los escritos eucarísticos del propio Santo Tomás. Basten aquí unos pocos ejemplos de investigación exhaustiva.

Durante ese periodo de la Edad Media era práctica común entre los autores eucarísticos basar sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía. La raíz del evangelio de

Mateo: *Y he aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin de los tiempos* (Mt 28: 20). Pero, a lo largo de los años, la frase había acabado por asociarse, en el discurso teológico, con una idea decididamente exagerada de la presencia «corpórea» de Cristo en la Eucaristía. Tomás, oponiéndose a esa idea, y a la suerte de realismo excesivo que representaba, siempre había evitado citar el pasaje de Mateo en sus escritos teológicos sobre la Eucaristía. Por eso, su omisión de los oficios *Sapientia* y *Sacerdos* es considerada por los estudiosos de Santo Tomás como indicio de su autoría.²⁰

Un argumento aun más claro en opinión de J. P. Duwell es la sorprendente presencia, en una de las lecciones de Matines, de un extenso discurso escrito en sobre la Eucaristía. Aunque «no sea un punto de vista exclusivamente propio de Tomás», sin embargo, Duwell señala que «a la rigurosa perspectiva aristotélica de Tomás hace de él probablemente el único de sus contemporáneos que debería en usarse en tal contexto porque él era el único que le daba esa importancia tan grande». Así, una vez más, el pasaje es «equivalente a una firma».²¹

La identidad del Aquinate como escultórico es evidente aquí como lo es en toda su obra. Pero lo que más distingue la liturgia que compuso para la fiesta del Corpus Christi es su carácter bíblico. A este respecto su obra se aparta de todos los otros Oficios compuestos durante este periodo.

¹⁹ El Aquinate acepta, por supuesto, que el cuerpo de Cristo está verdaderamente presente en la Eucaristía. Sin embargo, dice: «el cuerpo de Cristo no está en este sacramento como un cuerpo está en un lugar con el que coinciden todas sus dimensiones, sino del modo especial y propio de este sacramento». *Summa theologiae* 3 q 75 a 2, 3.

²⁰ Véase J.M. Goy, «Office liégeois et office romain de la Fête-Dieu», en *Actes du colloque Fête-Dieu* (Lige, 1996), p. 124.

²¹ Véase Santo Tomás Aquinas, cit. *The Person and the Word*, pp. 1, 2.

²² *Ibid.*, p. 131. Respecto a otra evidencia interna que ayuda a confirmar la autoría de Santo Tomás sobre la liturgia del Corpus Christi, véase la importante investigación hecha por Pierre Vauchez en «Office du Corpus Christi» (1990) y «Office liégeois et office romain» (1996) y también por Zawilla, *Biblical Sources of the Historia Corporis Christi* (1985) pp. 88-120.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹ Habría que señalar, sin embargo, que el contenido «Monse Comilón» se corresponde exactamente con las versiones que encontramos hoy en los Oficios de Matines y Misa de la Misa. Para comprobarse, véase el artículo de J. P. Duwell, según Wrenschip, del *Journal of the History of Ideas*, 1971. Fue refutado por el Papa en el siglo XVI y de nuevo por Pío X en el XX. Véase Wrenschip, *Feast Thomas d'Aquinas*, pp. 177-8.

La liturgia de Mont Cornillon, por ejemplo, a pesar de su indudable encanto, carece casi por completo de un carácter bíblico sólido, y depende en su mayor parte de himnos y poemas heredados. En contraste, todas las antífonas y los responsorios de los años Obispos compuestos por Santo Tomás el *supremus* y el *sacerdos*, son, sin excepción, bíblicos de arriba abajo.²³

Este hecho, y otros semejantes, no deben sorprendernos. En torno a la época en que Tomás estaba trabajando en la liturgia del Corpus Christi, hizo la siguiente declaración a Papa Urban IV, concisa pero poderosa: «Ex una animación que evoca algo del carácter esencial y el genio de la Misa y el Oficio que compuso, Tomás escribió «es principalmente en el Evangelio donde se manifiesta la forma de la fe católica, porque esa es la regla de toda la vida cristiana».²⁴

Para presentar en este capítulo, incluso el más breve esbozo de la historia relativa a la autoría e historia de la composición de *Corpus Christi*, has de reconocer, reconocer un número considerable de hechos y detalles históricos y teológicos, algunos menores, otros importantes. Pero ahora, cuando el capítulo finaliza, creo que lo que puede ser de ayuda para el lector es alejarse de una consideración de los detalles y, en vez de ello, contemplar, durante unos breves momentos, el fenómeno que es esta gran fiesta del Corpus Christi: una liturgia de la Iglesia movida por una visión en un sueño de una chica joven, y a la que finalmente le dio forma y figura literaria el mayor teólogo del periodo. No debemos dejar que la familiaridad con sus himnos y lecturas, con sus antífonas y cánticos, embotase nuestra

percepción de la verdaderamente extraordinaria afirmación que anuncia y celebra la liturgia del Corpus Christi: un humilde trozo de pan se transforma en carne viva «un trigo y pequeño disco de trigo en Dios».²⁵

²³ Véase E.-G. G. *Offices liturgiques et office romain de la Fête-Dieu*, p. 121.
²⁴ *Epistola adlocutio ad Urbanum IV*, in *Opera omnia Martini Evangelii editio critica*. Véase *Lettera a papa*, edición Marini, Roma, 1953, p. 4.

²⁵ Véase M. Rubin *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Oxford, 1997) p. 1.

El Aquinate sobre poesía y teología

*El ocultamiento de la verdad en figuras
es útil para el ejercicio de las mentes altas*
(S. II, q. 1, a. 2 ad 2)

¿Que es lo que mejor descubre la verdad de las cosas? Sospecho que para la mayoría de la gente la respuesta obvia a esta pregunta es nuestra capacidad de *pensar*, e. don ordinario, y sin embargo extraordinario, de la razón humana. Pero, si eso es así, ¿que podemos decir sobre la poesía en relación con la verdad? ¿Sirve el genio de la poesía para revelar la verdad o la oscurece? Esta cuestión es casi tan antigua como la literatura ficcional misma. Como un comentarista afirma:

Platón la planteó pronto y la respondió negativamente. Negó a la poesía toda reivindicación de la verdad, tanto en el sentido lógico como en el moral de la palabra: en el lógico, porque la poesía, según él, muta una imitación de la realidad y está, por ello, tres veces alejada de la verdad de las cosas en el moral, porque la poesía es una *men-ta*, una ficción que *a=menta* y niega las pasiones en vez de setarlas». Aristóteles fue mejor sobre lo a este respecto: vio que la poesía nacia de los instintos mímicos y armónicos y que, al tratar con ficciones, era semejante a la filosofía en sus esbozos de lo universal: «la poesía, por ello, es más hipotética que la historia, porque la poesía tiende a expresar lo universal, mientras que la historia describe lo particular».

V. M. Haxm, *Language, Truth and Poetry*, Milwaukee, 1980, pp. 53-4.

El Aquinate como sabemos frecuentemente se inclina del lado de Aristóteles y, en este asunto, no duda en subrayar el genio matemático del arte. Por ejemplo, dice: «la poesía hace uso de metáforas para la representación». Y dice también «la tarea del poeta es llevarnos a algo virtuoso mediante una descripción excelente». Pero en otra parte el Aquinate habla de la poesía o el «conocimiento poético» como «deficiente en verdad» (*defectum veritatis*). ¿Que puede querer decir con tal declaración? A primera vista suena como una afirmación que es inprobable que haga un artista y teólogo cristiano. ¿No es conveniente el Aquinate de que la revelación divina misma en su expresión final y definitiva, hace uso una y otra vez del lenguaje de la poesía?

El Aquinate no tiene duda alguna en afirmar que en la Sagrada Escritura «las verdades espirituales son adecuadamente expresadas mediante metáforas corporales». Citamos al pasar del Antiguo Testamento en el que, por medio de uno de los profetas, el Dios de Israel declara: *et immo multiplicare las visiones, y habitará en parábolas por medio de los profetas* (Is 12, 1).⁶ Y luego, en una clara afirmación posterior sobre el lenguaje de la metáfora, el Aquinate afirma: «El Dios provee a todos según la capacidad de su naturaleza. Es natural que los seres humanos lleguen a las verdades intelectuales mediante la percepción de los sentidos, dado que todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos».⁷

⁶ ST I q. 1 a. 9 ad 1.

⁷ In *Primum librum posteriorum analyticorum Aristotelis* explicatio, c. 1, lect. 1, 6; Lennina vol. 1 p. 140.

Véase *Scriptum super sententias*, L. 1, q. 25 ad 3. Véase también ST I q. 1 a. 2 ad 2.

⁸ ST I q. 1 a. 9.

⁹ ST I q. 1 a. 9. ref. dentro de mismo texto de Thomas en una después del Aquinate en la *summa*, I q. 2 al reflexionar sobre la naturaleza de la profecía. Ahí capta el aspecto especial que las imágenes de la imaginación pueden desempeñar en la revelación profética.

ST I q. 1 a. 9.

Pero aún queda por responder una pregunta. Santo Tomás, al tratar el tema de la poesía en estos textos, es claramente afirmativo en su juicio. Por que en otros, considera necesario hablar en otras partes de la poesía como «deficiente en verdad». Para responder a esta cuestión será útil comprender el contexto en el que aparece la frase *defectum veritatis*. En la *Summa*, por ejemplo, cuando el Aquinate emplea la frase lo que se preocupa es comparar el conocimiento y la expresión poéticos con el conocimiento y la expresión sagrados.⁸ Y queda impresionado por el hecho de que la poesía, a diferencia de la teología, tiende por su misma naturaleza a resistirse a la abstracción. Si ese sentido permanece inaccesible al pensamiento especulativo, como dice «el conocimiento poético se acerca de cosas que a causa de su deficiencia de verdad (*propter defectum veritatis*) no pueden ser comprendidas por la razón». Walter Ong, comentando esta afirmación, subraya:

El Aquinate es consciente de la naturaleza intrínseca y no concluyente de la discusión sobre un poema. Dada la peculiar naturaleza de permanecer conectado a él y a los de aprendizaje mismo, un poema evade la misma abstracción por la que lo comprendemos. La abstracción, de este modo mismo, lo disuelve. Por eso debemos contentarnos en buena medida simplemente con aprehender el poema leyéndolo u oyéndolo leer, y en cuanto a una comprensión exacta del poema, debemos contentarnos con pensar y hablar en términos de. Tomás no lo dice exactamente con las mismas palabras, pero cuando habla de su «deficiencia de verdad» le preocupa la misma cosa sobre el poema que impulsa a Archibald MacLeish a observar que «un poema no debe significar / sino ser».¹⁰

¹⁰ ST I q. 1 a. 9 ad 1.

Prólogo, In *Primum librum Sententiarum Petri Lombardi*, q. 1, a. 5 ad 3. Parma, vol. 6, p. 9.

W. Ong, «Wit and Mystery: A Revaluation», *Speculum* 22 (Julio, 1947) p. 326.

Esta última sugerencia de Ong sorprende a primera vista, pero yo diría que representa en el mejor de los casos, solo una parte de la verdad. No representa todo el pensamiento del Aquinate sobre la cuestión del significado de la obra de arte. Hoy en día, en ciertas escuelas de crítica literaria, es común establecer un rigurosa distinción entre la verdad de la lógica y la verdad de la poesía, como si esta estuviese rota y fuera fuera del reino del discurso lógico y de la razón. Pero Tomás en su *Comentario a los analíticos posteriores de Aristóteles*, habla de lo que llama «lógica poética». La verdad que él piensa que esta ocupa un lugar inferior al de la lógica de la demostración científica y el discurso científico, de la dialéctica y la retórica. Sin embargo sostiene que el arte de la poesía está aún de algún modo dentro del dominio de la razón y la lógica.¹

Así pues, para el Aquinate, el signo humano no está ausente del discurso especial que constituye un poema. Dice «los poemas participan de la razón» — por lo que el hombre es hombre — en un grado mayor que otras obras mecánicas. Estas afirmaciones del Aquinate implican claramente una visión mucho más positiva de la razón en su relación con el arte que la visión que se ha vuelto dominante desde el período romántico. Durante esta época, la mayoría de los artistas y poetas reaccionaron contra el racionalismo con

una pasión comprensible pero a veces exagerada. Santo Tomás, en contraste escribiendo antes de, desarrolla de estas dicotomías modernas en cierto modo extremas, no duda en hablar en su obra de «recta razón» en relación a la creación de obras de arte.² Esa confianza en la razón — la confianza tomista — inspiró a Flannery O'Connor a hacer la siguiente anotación memorable:

«Cuando escribo, soy creador. Pienso sobre lo que hago. Santo Tomás llamó al arte razón en ciernes. Cuando escribo siento que estoy camptoniendo en el umbral racional de lo irracional. En el arte la razón va donde quiera que la imaginación vaya. Incluso reduciendo erráticamente el uso de la razón. Alguien que una cosa es razonable y a gente cree que quizás decir que es segura. Lo que es razonable apenas es seguro y siempre es excitante.»³

...

En su *Comentario a la Metafísica*, Santo Tomás habla de los «poetas teológicos». Dice «entre los griegos, los primeros que se hicieron famosos por sus conocimientos fueron ciertos poetas teológicos, llamados así a causa de las canciones que escribieron sobre los dioses».⁴ Tomás menciona a Orfeo, Museo y Lino. «Estos poetas trataron de algún modo con la naturaleza de las cosas por medio de representaciones figurativas y mitos». *Isti autem poetae quibundam aenigmatibus, fabularum aliquid de rerum natura tractaverunt*. Así, Tomás admite que las «historias fabulosas» narradas por los poetas nos dicen algo sobre la «naturaleza de las cosas». Pero es claro que no está muy convencido de valor

¹ Véase *in Primum librum posteriorum analyticorum*, L.7, lect.3 6, p. 128.

² Para la impresión de que estos comentarios adicionales que Tomás hace sobre el arte y la poesía sugieren que su visión se corresponde con las opiniones modernas y contemporáneas sobre la autonomía del arte, véase un ejemplo: el valor de las cosas producidas por el arte no consiste en que sean buenas para el apeto humano, sino en el bien de las obras de arte mismas. Véase ST, I-II, q.57, a.4. Leer esta afirmación y concluir que Tomás es un defensor del arte por el arte sería, por supuesto, un gran malentendido. El tercer artículo de Aquinate se basa en la *transmutatio*, con un número limitado de cosas que el arte parece no ser capaz de hacer un procedimiento particular establecido por la razón que el que los seres humanos, de modos particulares, alcanzan su fin apropiados. Véase *in primum librum posteriorum analyticorum*, L. 100.

³ Véase *Sententia libri ethicorum*, L.9, lect.7, 1167 b 33, en *Opera omnia*, edición Leonina, vol. 47/2 (Roma, 1969) p. 525.

⁴ ST, I-II, q.5, a.3.

⁵ B. Lichridge (ed.), *Conversations with Flannery O'Connor* (1959), London, 1987 p. 39.

⁶ *In libro metaphysicorum Aristotelis: expositio*, L. 1004 b 83 ad Marginem, Roma 1941, p. 25.

de las «representaciones y los mitos». Creen que no es accidental que en el mismo texto se refiera a «una historia» que lejos de comunicar verdad, revelaba algo totalmente falso. En Maestro Eckhart, el predicador y místico dominico de siglo XIV, aunque conocía bien la enseñanza del Aquinate es mucho más positivo sobre la utilidad de las parábolas e historias del poeta. Dice:

«Todos los teólogos y poetas antiguos acostumbraban a enseñar sobre Dios, la naturaleza y la ética por medio de parábolas. Los poetas no hablaban de una manera fabulosa y vacía, sino que de modo intencional, muy atractivo y apropiado, enseñaban sobre la naturaleza de las cosas divinas, naturales y éticas mediante metáforas y alegorías. Esto le quedaba bastante claro a quien mira con cuidado las historias de los poetas.»¹⁹

El hecho de que mediante el uso imaginativo de «metáforas y alegorías» la poesía y en realidad todas las artes creativas, pueda revelar verdades enormemente importantes sobre la vida humana es algo que tristemente se da por supuesto en el pensamiento moderno. El poeta irlandés Seamus Heaney dice: «es precisamente la máscara de ficción, romances y escenas o fantasmas o que nos puede acercar y acercar a nosotros mismos. La paradoja de las artes es que todas son inventadas, y sin embargo nos permiten acceder a verdades sobre quiénes y qué somos o podemos ser».²⁰

El Aquinate vivió en una época que tendía a exaltar la filosofía sobre la poesía. Los teólogos escolásticos no ignoraban, por supuesto, a los grandes clásicos de la civilización grecorromana, pero vivían en una época que en cierto

modo, «había vuelto la espalda a los clásicos».²¹ Según F. K. Rand, «en las batallas entre filosofía y poesía que marcaron la antigua pugna y que aparece en diversos periodos de la historia humana... el siglo XIV fue testigo del triunfo de la filosofía sobre las letras».²²

La pintura, la poesía, la música, todas las diferentes artes creativas, poseen integridad y significación dentro de su propio orden. No hace falta decirlo. Pero si se juzga por la cultura medieval de esos valores a la que el Aquinate se adhiere, la poesía vista como un arte o fantasía creativa cuando se compara con el pensamiento especulativo, o con la ciencia de la teología, debe contentarse con ceder terreno y aceptar una posición relativamente menor. Por cuanto se ve bajo la visión estruendosa y académica del escolasticismo medieval, la poesía aparecería a pesar de su inagotable capacidad para encantar y deleitar, como una *inferna doctrina*. Según esto, en el mundo escolástico de Santo Tomás la poesía ocupa un lugar que está en el extremo opuesto de conocimiento humano que la teología. En su opinión, tends a sumergirse por debajo de alcance de la razón humana, mientras que la teología plantea frente ella.

Dicho esto, sin embargo, Santo Tomás queda claramente sorprendido por el hecho de que esas dos formas de conocimiento humano tan diferentes descanzaran, en un grado significativo, en la *metáfora*. Reflexionando sobre este fenómeno, en su *Comentario a las Sentencias*, Tomás presta espacio a una objeción que parece oponerse directamente a su propia tesis. Dice: «ciencias muy diferentes no deben compartir el mismo método. Pero la poesía, que contiene la menor verdad, difiere en el mayor grado de esta ciencia

¹⁹ Meister Eckhart, *A spiritual journey*, trad. (London 1981) p. 94.

²⁰ Seamus Heaney, *Poems 1966-1995*, selected (London 2003) pp. 68-9.

²¹ Véase F. K. Rand, *A Friend of the Classics in the times of Saint Thomas Aquinas* en *Medieval Mysticism: Studies in medieval literature and doctrine of the middle ages*, vol. 2, Paris, 1930, p. 261.

²² *Ibid.* Y véase también pp. 274-5. Esta afirmación solo es acertada en parte. Además de una inagotable desconfianza en los fundamentos de valores, existía también una admiración inabundante por la literatura pagana. Véase J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, New York, 1961.

la teología que es a más verdadera. Por ello dado que la poesía procede por expresiones metafóricas, el método de la ciencia teológica debería ser diferente». En respuesta, el Aquinate aclara inmediatamente que la teología tiene una necesidad manifiesta de la metáfora. Sin embargo, parece estar de acuerdo y en desacuerdo con la objeción propuesta. Dice:

El conocimiento poético es de cosas que no pueden ser captadas por la razón por una deficiencia de verdad. Por eso, la razón debe ser seducida por alguna semejanza (*quod quatuor habundant similitudinibus ratio seducatur*). La teología sin embargo es acerca de cosas que están por encima de nuestra razón y por eso el modo simbólico es común a ambas, porque aunque es proporcionada a nuestra razón.

Actualmente se tiende a dar por hecho que la poesía —el «mundo nuestro»— es algo que no puede ser comprendido por la razón. Pero lo que se suele reconocer menos, y por esa razón es digno señalarlo ahora, es la asistencia de Santo Tomás en que la teología opera igualmente en lo que Walter Ong ha denominado «la periferia de la inteligencia humana». En la práctica de la teología se alcanza un punto en el que la aproximación abstracta y racional a Dios, o al pensamiento sobre Dios, simplemente parece no funcionar al menos, no tan bien como podríamos haber esperado. No tenemos más elección que alcanzar un acuerdo con una cierta «inmanejabilidad». Y por eso encontramos tanto autores espirituales como teólogos recurriendo una y otra

vez, como por instinto, a la savia de la metáfora. La poesía y la teología, aunque manifiestamente diferentes entre sí, parecen una y otra vez presentar exigencias igualmente imposibles a la razón humana. Walter Ong dice:

La poesía exige realmente demasiado de la razón en su insistencia en ser entendida de algún modo sin recurso a la abstracción. De este hecho nace el esfuerzo —el estado de tensión en que la poesía deja a la razón... La explicación de Tomás del uso de la metáfora en teología avanza por otra línea, pero una línea semejante. En la ciencia de la teología basada en la revelación cristiana, así como en la ciencia de la poesía, el intelecto debe encontrar su objeto mediante una suerte de movimiento lateral. Lo capta sólo por la periferia.⁴⁰

Claramente, Tomás no está pensando aquí en las verdades de la fe que incluso la razón natural puede alcanzar —a las como la verdad de que Dios existe—. No, lo que Tomás tiene en mente son esas «verdades relativas a Dios que exceden completamente la capacidad de la razón humana»,⁴¹ el misterio de la Encarnación por ejemplo y el misterio de la Santísima Trinidad, verdades que la razón humana no puede esperar alcanzar sin ayuda. Sin embargo, con toda la perplejidad que provocan, no hay contradicción inherente en estas grandes verdades salvíficas. Al final, los creyentes pueden aceptar con fe y convicción firmes la paradoja de un Dios que es Uno y sin embargo Trino, y la paradoja de un Dios infinito e invisible que, en la Palabra encarnada, se ha vuelto finito y visible.

Sin embargo, cuando en la revelación cristiana o en la teología cristiana se da expresión a estos misterios en un lenguaje finito y humano, se pone una presión casi intol-

³⁹ *Ibid.*, in *Primum Liberum Sententiarum*, I a 5, obj 3, Resp., vol. 6, p. 6.

⁴⁰ *Ibid.*, q. 1 a 5 ad 3. p. En la Summa Tomás escribe: «A igual que la razón humana no llega a captar las expresiones poéticas debido a que carecen de verdad, así pues, puede comprenderse las cosas divinas perfectamente de modo a la sabiduría de la verdad que Dios tiene, y por eso, en ambas, aun se necesitan algunas por medio de figuras sensibles». Véase ST, I-II, q. 1 a 2, ad 2.

⁴¹ Walter Ong, «We and Mystery: A Revaluation», p. 325.

⁴² *Ibid.*, p. 327.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Summa contra gentiles*, I. 1, c. 3, Leonina vol. 13, p. 7.

⁴⁵ *Ibid.*

rabie en la capacidad limitada y finita de las meras palabras. Esta presión, en opinión del poeta inglés W. H. Auden es demasiado grande para que el arte de la poesía la resista. La imaginación humana «declara» simplemente no puede comprender la paradoja de un Dios que asume la carne y se hace un ser humano. Así hay «algo un poco cuestionable» —dice Auden— «en todas las obras de arte que hacen referencias cristianas manifestas».²⁰

La Encarnación, la venida de Cristo en forma de siervo que no puede ser reconocido por el ojo de carne y sangre sino sólo por el ojo de la fe, pone fin a muchas afirmaciones de que la imaginación es la facultad que decide qué es verdaderamente sagrado y qué es profano. Cristo aparece con la misma apariencia de cualquier otro hombre, y sin embargo afirma que lo es el mismo la verdad y la Vida y que ningún hombre puede «ver a Dios» a menos que lo vea. La contradicción entre la apariencia profana y la afirmación sagrada es infanqueable a la imaginación.²¹

¿Imensatez está claro. La poesía tal como Auden la ve se queda a la habia ante el misterio de la palabra encarnada. En su opinión la «eterna paradoja» de la revelación de Dios no puede contenerse en la esfera estética. Y así se ve forzado a la conclusión —por decirlo así que suena— de que la «poesía es poca cosa». Esta inesperada degradación por parte del poeta inglés del papel y el poder de la poesía con respecto a la «paradoja» «religiosa» da la impresión de que indica un acuerdo entre su manera de pensar y la de Santo Tomás. Pero la paradoja inherente a la religión cristiana que, en opinión de Auden, claramente suprime la voz del poeta es la misma cosa que, en el caso del Aquinate, realmente hace posible su verso más de cado, un

aspecto maraviosamente ilustrado en la siguiente estrofa breve citada antes del *Sacris solemnis*.

Panis angelicus
fi panis hominum
dat panis caelicus
figura est mundi,
O res mirabaris!
Manducat dominum
pauper, servus et humilis

Ahora el pan de los ángeles
asume a los hijos de los
hombres.
Las figuras y los tipos huyen
para no volver más
¿Qué cosa maravillosa!
El pobre y el siervo
ingieren al Maestro y Rey

Aquí se pide que las simples palabras expresen lo paradójico y imposible de un Dios que no sólo asume la carne humana, sino que realmente «come» su carne y su sangre para que sea consumida por el más pequeño de sus seguidores. No es un logro pequeño. El Aquinate, es no así un «magistrado» que es el autor original de las palabras y versos de esta estrofa realmente *cumten*. En otras palabras, la misma paradoja que en la opinión de Auden pone demasiada presión en el poder de la imaginación del poeta, aquí en el caso del Aquinate como nada menos que el «extremo» para la creatividad una suerte de reto agudo y artístico. Tomás de Aquino, conocido durante siglos como pensador de sobresaliente claridad, un verdadero maestro de la lógica y la razón, ahora parece que también es un poeta de la paradoja muy notable.

²⁰ W. H. Auden, *Postscript: Christianity and Art*, en *Selected Essays*, New York, 1956, p. 118. La afirmación de Auden revela aquí la sorprendente influencia del boteo cristiano dentro de la poesía.

²¹ *Ibid.*, p. 118.
²² *Ibid.*, p. 118.

Los himnos y cánticos individuales

INTRODUCCIÓN

Cuando los teólogos dedican tiempo a reflexionar sobre los himnos compuestos para el Corpus Christi — algo que raramente sucede — tienden a dirigir su atención casi exclusivamente a lo que Chenu llama el aspecto «conceptual» del verso, ignorando no solo el matiz «targico» de los himnos, sino también su carácter de poesía — la explicación probable de esta omisión es la dificultad casi insuperable que tiene que enfrentar alguien que está preocupado por proporcionar un comentario al verso para lectores que poseen poco o ningún conocimiento de latin. Pero, a juzgar la «poesía» en este caso no vamos a ignorar el quídamo del logro del Aquinate.

¿Cómo se puede superar esta dificultad? ¿Hay algún modo? O será necesario, al final, cuando hablemos de himnos individuales, conformarnos con una reflexión meramente sobre el «aspecto conceptual», ignorando la forma el espíritu conformador de la obra, el ritmo real del verso, la música?

Respecto al *Adoro te devote*, tenemos la gran fortuna de tener a nuestra disposición la soberbia traducción de

Austin Muhr, quien como incluso aquellos otros laques Marston han eran con prolijidad el pensamiento ese ico de Aquinate — mientras al mismo tiempo olvidan alertarse a los «targicos». Véase *In hymnu et cantica quatuor et devote dñi Thomae christianne apte* (Paris, 1966), p. 223.

² M. D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, p. 344.

Gerard Manley Hopkins. Tanto como si no más que un comentario teológico, esta traducción nos da un acceso privilegiado al siglo huado y a la música de la obra. *Adoro te* sin embargo, no forma parte del ciclo de Corpus Christi. Aunque nos es familiar ahora como himno, la obra fue originalmente compuesta por Santo —mas como una oración privada para ayudar a su meditación cuando asistía a misa.

Pange lingua gloriam, el himno compuesto por Santo como para las primeras vísperas del Corpus Christi, es generalmente considerado como el más atractivo de los himnos eucarísticos. Aparte de su uso en la fiesta del Corpus Christi —se cantaba también el «veves Santo» durante la procesión al Monumento. Sus dos estrofas finales, que empiezan con la frase «*tantum ergo sacramentum*» han sido cantadas en la bendición del Santísimo Sacramento desde el siglo XV. La estructura rítmica de la obra y su marcado esquema métrico presentan un enorme reto para los traductores. Quienes han intentado desafiar el desafío de los años, aunque claramente dotados en muchos aspectos, no han tenido el genio de Hopkins. Sin embargo, se ha logrado algo de notable valor. La traducción que presentare después representa una obra traducida a partir de mejores traducciones que conocemos. En ocasiones no he dudado en cambiar varios versos y frases entiere parafrástica que un cambio —aunque fuese pequeño, hacia mas claro el sentido o al menos hacia la música del verso.

Adoro te solum, el himno de mañana, ha supuesto un reto aún mayor para los traductores. De los muchos intentos hechos hasta ahora para recrear, en una versión inglesa, el preciso esquema métrico y el patrón musical del original, permaneciendo fieles al mismo tiempo, al sentido del himno,

no, ninguno ha tenido un éxito total.⁶ Por esa razón, cuando se creó *Sacris intemnis* después en el capítulo, en vez de intentar una traducción única exacta, repitiendo por así decir la precisa estructura musical del latín, ofrecere una modesta versión en prosa de la obra —un poema en prosa, de hecho — con la esperanza de que esto pueda dar al menos una impresión del esquema original del ritmo y de su significado central. Sobre el tema de la traducción, Thomas dice esto:

«Pertenece a la tarea del buen traductor — preservar el significado — *sententia* — mientras cambia el modo de expresión — *modus loquendi* — de la original a la que se traduce la obra. Cuando las cosas expresadas en una lengua se traducen a otra sin más palabra por palabra, no hay que sorprenderse de que al final haya dudas (sobre el significado).»⁷

Santo Thomas habla aquí de la «particularidad» de un lenguaje decir «*proprietas linguae*» y eso, naturalmente, incluye la idea de los modos distintos de un lenguaje. Pero cuando en nuestros días tratamos de recrear una lengua, la impresión que solemos tener es casi de ausencia de musicalidad, es decir, ausencia de musicalidad — los pequeños matices humanos que tendemos a asociar con una lengua viva. Escribiendo sobre el tema de los himnos de Aquinate, Hopkins sustrayaba en una carta a Robert Bridges que como «todo verso medieval — muestran carencia de sentimiento por cualquier modo o de doctamente de él». Sin embargo, es significativo que esa conciencia no evitase que Hopkins, en la misma carta, usase la palabra «genio» al hablar del verso del Aquinate.⁸

⁶ Una interesante referencia a este asunto se encuentra en el apéndice B. *Adoro te solum* — la edición más reciente de Aquinate.

⁷ Entre los nombres de quienes han trabajado en la traducción del *Pange lingua*, sobresalen dos: Edward Arwold (1844-1910) [John Nelson, ed., *St. Thomas Aquinas: The English Hymns with Tunes* (London, 1913), p. 455; Arwold] y J. M. Neale (ed., *The Medieval Hymns and Sequences*, pp. 127-8).

⁸ «... que la más característica de ellas es una versión de — (translating) 505. A. Arwold. 2. Shipley, *Una en forma* — *Forma and Verse in Latin Literature* (London and Modern, London, 1913), p. 65.

⁹ *Quintus etiam* — *translating ad rhonum* — *antiphon* Maximus, 1. 30, en *Epistolae (Rhonum)* — *Maximus*, vol. 1, pp. 4-5, 6.

¹⁰ Carta a Robert Bridges, en *The letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges*, p. 24. Walter King, «Reflexiones sobre el dominio medieval del

(1) *Pange lingua. El himno de vísperas*¹

*Pange lingua gloriosi
propterea mysterium,
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium
fructus ventris generosi
rex effudit gentium.*

Canta, lengua mía, la gloria del
havador
de su carne canta el misterio
de la sangre que cae de todo
prezioso
consagrado por nuestros Señores
consagrado a la redención del
mundo,
de un vientre generoso flue.

*Nobis datus, tuhe natu
ex intacta virgine,
es in mundo conversatus,
ipso verbo veniunt
ut mundi inuolutum
intus claudat ordine*

Nos es dado y condesciende
que es nacido en virginidad,
esto con lo humilde entiende,
con la verdad veniste a traer
con loal encanto a sacando
y el peso de la abiección erraja

¹ In the 19th century, the Jesuits used the Latin text of the Mass as the basis for the English translation of the Mass. The text of the Mass is in Latin, and the text of the Mass is in Latin. The text of the Mass is in Latin, and the text of the Mass is in Latin.

Sing, my tongue, the Saviour's glory, of his flesh the mystery unglorified
his blood all praise revealing, shed by our immortal King, destined
for the world's redemption, that a noble worship offering
brought for us and condescending, he who from a virgin high with
lowly converse descending, in the womb then born, and died with
wound never ending, bearing all our weight of sin.
At that last great supper bring, circled by his chosen friends, banquet
where the law imploring, Jesus Christ, a human, then immortal
at table suppling, gave himself with his own hand.
What made death the ocean of nature, by his Word to flesh he turned
wherein his blood he changes, though our sense no change discerns.
But if human heart he carries, faith his secret quiver carries
therefore we before him bending, his great Sacrament receive, types
and shadows have their ending, for the power he is here, truth our
word sense befriending, makes our inward vision clear.
Glory, let us give, and blessing/ to the Father and the Son, / honour,
might, and praise addressing/ while eternal ages run; ever, too, his
love confessing, who from both with both is one.

*In supremæ nocte coenæ
recumbens cum fratribus
observata lege plene
cibi in legalibus,
cibum carnis duodende
se dat suis membris*

En la gran última cena
de su grupo rodeado
observada la ley plena
les transmitió su mandato
inmortal comida estrena
dado el mismo de su mano.

*Verbum caro panem verum,
Verbo carnem efficit
fructus sanguinis, vitæ merum
et sensus deficit
ad firmandum cor carcerum
sua fides afficit*

Puabrá hecha carne, pan de la
naturaleza,
por su verbo carne forma;
el vino en su sangre toma
si bien el sentido no aprecia
pero si el corazón arroja,
la fe su locción bien toma

*Lentum ergo sacramentum
venereamus cernui,
et antiquum documentum,
novi cedat ritui
propter hunc, supplementum
sen suum detrahi*

Ante Él, pues, inclinados,
Demos culto a sacramentos,
hipótesis y sombras apañados
del rito por el cumplimiento,
la fe se aferra a ser el
de nuestra visión aliento

*Genitori genitrique
cum et jubatillo
satis honor virtus quoque
ut ex benedictio
procedentis ab utroque
compar su undatio*

Alabanza y gloria demos
al Padre y a su Hijo el Señor
Cuyo honor poder y fuerza
por sí mismo sin consumación,
confesando nuestra entrega
a quien, de ambos, con ambos
es Dios.

«Canta, oh lengua, la gloria de Salvador» la primera palabra elegida por el Aquinate para abrir el *Pange lingua* debería alertarnos inmediatamente sobre la naturaleza de la obra que tenemos ante nosotros. «Aquí, es. Aquinate va no es a divertirnos en la composición de uno de sus tratados filosóficos o teológicos. No trata de escribir prosa. En vez de eso, se encontramos envuelto en la tarea de escribir palabras para un canto sacro. En efecto, está escribiendo un poema. Y, como autores de la obra de Aquinate, en vez de estar por así decir, juntos en una clase con un maestro, nos encontramos en un lugar de culto, en un contexto litúrgico. Porque en este lugar se nos invita no solamente a pensar sobre el misterio de la Eucaristía, y no solamente a rezar, sino, en vez de eso, elevando nuestras voces en la oración, a cantar juntos, por así decir, las primeras vísperas de la fiesta del Corpus Christi.

1. Significado y música

En qué medida podemos decir que el Aquinate ha tenido éxito en su tarea como autor como poeta. En una extrañal rima pieza teatral del dramaturgo barroco Pedro Calderón de la Barca (1600-81) asistimos a una competición de canto entre algunos de los mayores maestros de la tradición cristiana: San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio entre otros. *Pange lingua* es el himno específico que presenta el Aquinate y por este único capítulo es un triunfador vencedor y recibe el premio de un «sol de urna»¹⁴. La obra de Calderón representa un juicio hecho

sobre el *Pange lingua* en el siglo XVII, un juicio decididamente positivo. En el siglo XX encontramos la obra alabada no en menor medida, descrita por ejemplo por el estudioso F. J. E. Raby como «uno de los productos más sublimes de la poesía sacra». La afirma un himno «más alta de toda alabanza» una obra distinguida no solo por una fina «precisión de pensamiento» sino también por una «belleza severa y rigurosa».

Pange lingua es realmente increíble en el modo en que relaciona la profunda reflexión dogmática con una estructura musical y rítmica cuidadosamente formada. La obra se divide en seis estrofas de seis versos cada una. Y, respecto a la métrica, esta compuesta en el ritmo «ondulante» que se llama metro trocaico. Originalmente desarrollado por poetas como Lucrécio, Seneca, Catulo y Horacio, este metro consiste en una sílaba tónica seguida de una sílaba átona. Así

*Pänge, língua, glóriou
Córporis mystérium*

Otro rasgo del himno que es algo completamente original en la liturgia medieval, que añade mucho a la fuerza y belleza de la obra, es la rima triple que se alterna en cada estrofa. Por ejemplo, en la primera estrofa, las rimas *glóriou, pretiou, y generou* se alternan con *mysterium, pretium y gentium*. La decisión artística que Aquino debió tener al encontrarse con el reto de esta nueva forma estrófica y al responder con su genio a desafío con un éxito tan manifiesto, da fe no solo de una innegable sofisticación del dominico como creador de versos, sino también de un amor instintivo de juego en lo que respecta a las palabras, una marcada conciencia de gusto y el brillo de las palabras.

¹⁴ La palabra *Pange*, en el mundo eclesiástico de la Edad Media, es el imperativo del verbo *pangere*, que significa cantar. Originalmente el verbo significaba hacer, fijar o componer.

¹⁵ La «obra» es una de varias obras alegóricas de un solo acto compuestas por Calderón en honor de la Eucaristía para ser representadas durante la fiesta del Corpus Christi. Véase Calderón de la Barca, *El sacro poema*, Madrid.

¹⁶ Raby, pp. 33-340. Véase también: H. Tuck, *Chant des Origines: Théologie und Wirkung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, 1910, p. 186.

¹⁷ Raby, *A History of Christian Latin Poetry*, p. 409.

que al final, separa al poeta genuino del mero versificador «Las poetas —dice Dylan Thomas— tienen que disfrutar a veces de sí mismos, y los serpenteos y las circunvoluciones de las palabras, las invenciones y arduos son todos ellos parte del gozo que es a su vez parte de la obra dolorosa y voluntaria».⁷

...

En el terreno de las ideas, las primeras cuatro estrofas del *Pange lingua* expresan la fundación de la devoción eucarística, y en particular su historia respecto a la obra de Jesucristo: el misterio de un Dios que, en primer lugar, asume nuestra carne humana y luego elige morir por nosotros, ofreciendo su sangre por nuestra redención, estrofas uno y dos. Después, «entremos a historia de la institución de la Eucaristía y a la última Cena testificadas tres y cuatro». El efecto que hacen estas cuatro primeras estrofas no es sólo que reflexionemos intelectualmente sobre la historia de la devoción eucarística y nuestras vidas, sino más bien que contemplando esas cosas, seamos llevados a inclinarnos con reverencia ante el gran misterio mismo.

La palabra clave al que aclara este aspecto, y que sirve para vincular las primeras cuatro estrofas con las dos últimas, puede encontrarse en el primer verso de la quinta estrofa. Es la palabra «per hoc» —ergo—. A causa de todo lo que Cristo ha hecho por nosotros, y dado el misterio del amor divino evocado en las primeras cuatro estrofas, por eso nos encontramos instantáneamente atraídos a inclinarnos en adoración y, con una fe nueva e iluminada, a reconocer la presencia real de Cristo Jesús en la Eucaristía:

*Tantum ergo sacramentum
veneremur cernui,
et antiquum documentum,
noto velut ritui,
praestet fides supplementum
verbum defectus*

Ante Él, pues, inclinados,
Demos culto al sacramente,
figuras y sombras agnados
del rito por el cumplimiento.
La fe se abraza al sentido
de nuestra visión alieño.

2. Las fuentes del *Pange lingua*

Pange lingua gloriam las tres primeras palabras con las que se abre el himno del Aquinate, han sido muy admiradas y por buenas razones. Pero resulta que toda la frase pertenece a la primera línea de un himno compuesto por Venancio Fortunato (c. 540-600): «*Pange lingua gloriam laudamus certaminis*». Aun más, la obra de Aquinate sigue fielmente a métrica de la obra anterior y el himno resultante como un golpe de remo en el agua o como el paso de un hombre que avanza dando zancadas, construye una parte importante de su logro.

El himno de Fortunato no es la única fuente en la que el Aquinate se inspiró cuando compuso el *Pange lingua*. En la estrofa final del himno, por ejemplo, las frases «*agnitori genitoque*» («a progenitor y a engendrado») y «*procedenti ab utroque*» («que procede de los dos») son un eco claro de una estrofa compuesta originalmente por Adán de San Víctor para la solemnidad de Pentecostés: «*qui procedit ab utroque genitori genitoque*».⁸ Y la vivida frase «*Nobis natus, nobis datus*» («nacido para nosotros, dado para nosotros») también se toma de una obra del mismo Adán.⁹

⁷ V. Terzani, *Sancho Fermín: Poeta del Santísimo Sacramento* (Turisman, 2009), p. 4.

⁸ La estrofa del «Himno a la Natividad» de Adán dice: «*Natus nobis, datus nobis, datus nobis*» («con honore. Datus natus datus. Nobis datus nobis, natus. Et nobis datus condecoratus»). Véase L. Gaudier, *The Liturgical Poetry of Adam of Saint Victor* (London, 1911), p. 34.

⁹ Thomas, *Poetic Manifesto*, en R. Gifford, ed., *The Poet Thomas: Masters of 19th Century Poetry on the Origins and Nature of Their Art* (Boston, 1979), pp. 188-9.

Cuando se oye por primera vez de estos «prestamos» puede que algunos lectores actuales se sientan algo consternados. ¿Porque ¿cómo hay que comprender exactamente este fenómeno? ¿Puede ser que la obra aparentemente original del Aquinate sea realmente poco más que un mosaico de citas? La Aquinate simplemente ha pagado a vo antad la obra de otros poetas y autores? Respecto a esta cuestión, lo primero que hay que señalar es que, lejos de ser culpable de forma alguna de plagio, el Aquinate simplemente seguía una de las convenciones literarias aceptadas en su tiempo. En el medievo se daba por hecho que los mejores poetas y artistas eran muy frecuentemente los que mejor tomaban prestado. Por ello no era vergüenza alguna que un autor medieval se encontrase, en ocasiones, hablando con la cadencia y la voz adquiridas de algún poeta o teólogo. Originalmente era solo una forma de desarrollo inspirado. El préstamo por así llamarlo, lejos de ser un crimen, representaba nada menos que un halago para el autor cuyas palabras o obra habían sido aparentemente «robadas». Era una convención que permitía a los autores ponerse en relación con la obra de sus antepasados, anunciándose como recién llegados mientras, al mismo tiempo, manifestaban su presencia en la tradición viva.

Por eso descubrimos al autor medieval Bernardo de Morlaix, reconociendo, sin la menor vacilación, abierta y felizmente «prestamos» significativos de la obra de poetas medievales anteriores: «no estoy celoso de mis antepasados. El metro que uso es el suyo. No es solo mío, sino que es también el metro de los Padres».²⁰

En época moderna la cuestión de los «prestamos» de la obra de otros artistas se considera bajo una luz completa-

mente diferente. En el imaginario popular se espera al menos que el artista o poeta moderno produzca una obra que deñe poco o ningún rastro de dependencia de la obra de sus predecesores. Pero esta idea de «originalidad» no es la única que ha sido promovida por los artistas y los poetas a lo largo de los siglos. Un sobresaliente poeta moderno, al como I. S. Eliot, por ejemplo, rechaza aceptar que el encuentro en la tradición y el talento individual sea otra cosa que una ayuda necesaria e imprescindible para la creatividad artística. Reiterándose, en una ocasión a nuestra tendencia moderna a insistir, cuando hablamos a un poeta, en esos aspectos de su obra en los que menos se parece a otros, Eliot dice:

No olvidemos con la relación con la del talento del poeta respecto a sus predecesores, especialmente sus predecesores inmediatos, nos encontramos en encontrar algo que pueda ser usado para ser disfrutado «mientras» que si nos apremiamos sin este prejuicio frecuentemente encontramos que no sólo las mejores, sino las partes más individuales de su obra puede que sean aquellas en las que los poetas mortales, sus ancestros, respiran más vigorosamente su humanidad.

Me inclino a pensar que esta fuerte y relevante afirmación de Eliot respecto a la originalidad y a tradición se aplica, de un modo especialmente particular, al proceso creativo en la composición de los himnos del Aquinate.

3. Una poesía de la paradoja

En las dos primeras estrofas del *Pange lingua*, el Aquinate canta dos misterios de la revelación cristiana: la Encar-

²⁰ Véase *Carmine de Trinitate et de fide catholica*, 1012-13. Citado en J. Balthus, *Bernardus: the literature of impulses, the Latin Tradition and the Twelfth century Renaissance* (Paris: Librairie Armand Colin, 1997), capítulo 6, *Meter and Rhyme*, pp. 2-3. Bernardo de Morlaix también es conocido como Bernardo de Cluny. Fue un monje benedictino de la primera mitad del siglo XII.

²¹ Eliot, *«Tradition and the Individual Talent»*, Selected Prose (London, 1953), p. 22. Para una reflexión más detallada sobre la cuestión de la influencia literaria, véase P. Murray, *I. S. Eliot and Tradition: The Secret History of Four Quartets* (London, 1991).

nación y la Redención. Y lo que destaca desde el mismo comienzo es la sorprendente paradoja de estos dos acontecimientos. El «rey» majestuoso al que se refiere en la primera estrofa «el rey de las naciones» nace de «seno de un muchacha que a darie a luz, no pierde su virginidad, «dado para nosotros, nacido para nosotros, de una Virgen pura» *ex intacta virgine*. Y se nos dice después, al final de la segunda estrofa, que este rey acaba su vida de una «manera admirable» *miris ordine*. Pero, aquí, la paradoja se hace no solo más sorprendente, incluso más extraña. Porque el «finale» en este caso, la causa de admiración, no es un acontecimiento de gran festo triunto, ni tampoco uno de un éxito humano sin parangón, sino más bien la destrucción completa y total de una vida humana: «sangre preciosa... derramada por el rescate del mundo».

Las siguientes estrofas (estrofas tres y cuatro) describen la institución de la Eucaristía. La estrofa tres se abre con una imagen excepcionalmente solemne y bella de Cristo: *In supremis nocte cenat Recumbens cum fratribus*, «Cristo «reclinado con sus hermanos en la noche de la última cena». La estrofa llega a su fin con una afirmación tan sencilla y rigurosa como misteriosa. Porque aquí el Aquinate describe el don que Cristo hace de sí mismo a sus amigos como alimento real: «*cibus turbis duodecim*» / «Se da a sí mismo a los doce». No tengo dudas de que cuando comenzaba estas líneas, en el traslado de la mente del Aquinate estaba una breve estrofa de un poema sobre la Eucaristía escrito algunos años antes por un autor medieval anónimo. Cuando, en la *Summa*, Tomás reflexiona sobre el acontecimiento de la Última Cena, se cuida de incluir este fragmento específico del verso:²³

*Rex sedet in Cena.
Turba centus duodecim.
Se tenet in manibus.
De cibis ipse cibus*

En la cena el Rey se sienta,
A los doce como invitados, recibe
En sus manos se se enciende
Y la comida el mismo come

La única diferencia notable entre esta estrofa y la de Santo Tomás es el énfasis que el término del Aquinate da a la comida de «a lucaris» a como un don para otros. Esto se da no a sí mismo como en la estrofa anterior, «sino más bien «a los doce» y el término latino para «dar» (*dat*) es eco de la frase «dado para nosotros» (*nobis datus*) de la estrofa precedente que se hace eco también de la idea expresada en la misma estrofa de toda la vida de Cristo, del nacimiento a la muerte, «derramada por nosotros» como un pago don: «*nobis datus, nobis datus*». Un aspecto en el momento importante de este derramarse fue, por supuesto, la proclamación verbal de la Palabra. Tomás le da el puesto de honor en la estrofa dos entre el acontecimiento del nacimiento de Cristo y el de su muerte. Cristo «verba manens» sembrando la semilla de la «Palabra» (*in mundo conseruatus Verbo verbi semine*). La canción de Tomás es sobre todo un himno de alabanza al Sacramento de la Eucaristía. Pero era un fraile de la Orden de Predicadores. Por eso no debió sorprender descubrir que el Aquinate concede espacio a la predicación de la Palabra de Dios por Cristo: Palabra viviente.

La cuarta estrofa, que destaca aspectos del misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía, fácilmente podría haber empezado a sonar bastante severa y abstracta bajo el

traducción de Blackfriars: «El Rey se sienta en la cena rodeado por los doce. En sus manos se sostiene / Y se da en comida».

En la *Summa* (II-II, q. 113, a. 1) Tomás hace la pregunta: «Si Cristo recibió su propio cuerpo y sangre y responde: alguien ha dicho que Cristo no participó en morir de sí. Pero eso parece improbable, porque Cristo fue el primero en cumplir lo que exigía que observasen los otros».

²³ La frase «*simus amicum*» reaparece en una de las oraciones atribuidas a Santo Tomás la oración del estoma: véase *Prax prec.* en *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. Marietti, Turin, 1954, pp. 285-6.

²⁴ Véase ST II-II q. 81, a. 1 ad 1. Esta versión libre de la estrofa la tomé de la traducción de 1948 de Benzinger (fina) una versión más directa en la

peso de la reflexión teológica. Pero felizmente la música de la estrofa cesa con el elemento dogmático. El intelecto del Aquinate está aquí, tan vivo como siempre, pero también por todas partes se encuentran dos de los dones o cualidades necesarios de poeta: destreza e imaginación. Y así por la gracia y la alquimia del arte, el discurso se combina con la imagen y el pensamiento con la frase para lograr una armonía impresionante de sentido y sonido: «una danza del intelecto entre las palabras».⁴⁵

<i>verbum caro panem verum,</i>	palabra hecha carne pan de la
<i>verbo carnem efficit,</i>	naturaleza
<i>hic sanguis et fructus merum</i>	por su verbo carne orna,
<i>et in sensu deficit</i>	el vino en su sangre torna
<i>ad firmandum cor unicum</i>	y aquí sentido no apresta
<i>sunt fides sufficit</i>	pero el corazón arreata:
	la fe tu lección bien toma.

Es imposible en una traducción inglesa-española captar todo el juego de sonidos y sentidos de esta cuarta estrofa. La paradoja que tiene múltiples niveles, de las primeras dos líneas es particularmente sorprendente. Aquí, como en otras partes de su obra, puede decirse que «el elemento distintivamente cristiano crea una tensión en la expresión angélica» y «esta tensión establece un punto de *sempiternitas* con la poesía».⁴⁶ Tomás, de hecho, está desartificando una idea que recuerda los escritos de algunos de los grandes poetas metafísicos del siglo XVII. La «Palabra» que toma carne es la eterna Palabra de Dios y cuando, en la Última Cena, es a en el momento de convertir el pan en carne, usa *palabras* como su único instrumento.

Este fino detalle, la coincidencia de palabras y la Palabra que se juntan, y la doble providencia del pan y la Palabra

que son ambos transformados en carne, capto la atención del poeta y el teólogo en el Aquinate. Porque no solo era notable esta coincidencia en sí misma, sino que también era elocuente de lo que vale en el centro del misterio eucarístico. Y, por esa razón, debió parecerle a Santo Tomás, cuando estaba envuelto en la escritura de su himno, una paradoja que exigía ser expresada. Como resultado, la cuarta estrofa se abre con la siguiente creíble idea: «*Verbum caro panem verum, verbo carnem efficit*» literalmente «la Palabra en carnada torna, Verdadero pan en carne con una palabra» la siguiente línea de la estrofa dice «*Hic sanguis et fructus merum*» literalmente «Y el puro vino se convierte en la sangre de Cristo».

Audaz parecer obvio que lo que se canta y se celebra aquí es el misterio del pan que se convierte en el cuerpo de Cristo, y el vino que se convierte en la sangre de Cristo. Pero el estudioso italiano Constante Marabelli, a su propósito una interpretación diferente. Detener de que las traducciones de la estrofa de Aquinate que se han dado hasta ese momento han sido erróneas. En vez de que el pan se vuelva carne y el vino se vuelva sangre, la forma real en la que el Aquinate describe la eucaristía es en términos de que la carne se vuelve «pan verdadero» y la sangre «verdadero y no». El texto en otras palabras tiene en su tacto aquel pasaje del evangelio de san Juan (6, 32) donde Jesús se refiere como «el pan verdadero» en *veritas dico que non fuit Abrahæ qui edo panem dei et non fuit qui edo panem dei, el pan verdadero tenet a Virgato «panem verum»*,⁴⁷ según esta interpretación la frase «pan verdadero» no se refiere al pan ordinario, sino más bien al Pan de Vida que es Cristo mismo y que quita nuestra hambre.⁴⁸

(Marabelli: *Immacolat Aquino poeta eucaristica* en: *Intellectus Christianus: Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo*, Milan, 2004, pp. 479-80.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 479.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 480. Algo que no señala Marabelli, pero que creo que apoya su lectura, es el hecho de que cuando, en un clítorio posterior (*Lauda Sion*), aparece la frase *panis verus*, se refiere no al pan ordinario, sino más bien a Cristo, el Pan de Vida: «*Quare panem, panis verus est nostri miserere*».

La frase es de Ezra Pound, Véase E. Pound, *Century Fugate*, New York, 1968, p. 25.

⁴⁷ W. Ong, «*Wit and Mystery: A Reevaluation*», p. 324.

De modo semejante la palabra «*merum*» que traduce como «puro vino» no debe referirse a la bebida común sino más bien a la única – la sangre salvadora – que Cristo nos ha dado a beber. Según eso, la traducción debería decir según Marabel: «La palabra encarnada hace de la carne pan verdadero por una palabra. Y la sangre de Cristo se convierte en vino verdadero».¹⁰ La adecuada interpretación de Marabel.¹¹ Tras algunas dudas iniciales, me conviene tanto la lectura de Marabel como la interpretación más antigua y tradicional. Ambas lecturas tienen su propia y fuerte capacidad de persuasión su propia autoridad. Quizás, por eso, se debería permitir que ambas resuman como posibles alternativas para aquellos lectores aviesos de interpretar el significado de esta estrofa particular.

El no ser recreado en la Eucaristía es tan manifiestamente profundo, y por eso verdaderamente irritante, que induce constantemente a comprensión de nuestra condición. En consecuencia como creyentes tenemos que confiar como evidencia a la fe en lo que nos dicen nuestros sentidos, sino más bien sólo en la fe: «*Fide, non sensu, delictum*» «*Ad firmandum cor uncerum*» «*Sola fides sufficit*» literalmente «si el sentido es delicto este para confirmar al corazón necesita la sola fe». Sabemos que el Aquinate era un intelectual subterfugio. Pero en esta ocasión el don de la fe se presenta no tanto como una confirmación para la mente en su búsqueda de la verdad cuanto como un estímulo para el corazón más intuitivo: «*Ad firmandum cor uncerum*». En la estrofa cinco, la estrofa que sigue la necesidad de la fe se subraya claramente de nuevo: «*Praestes fides supplementum*

¹⁰ Ibid., p. 479.

¹¹ La frase «*sola fides sufficit*» está incluida en el poema del siglo XIV de William Langland, *Piers Plowman*.

«*Vinum delictum*» literalmente «que la fe proporcione un suplemento al defecto de los sentidos».

La fe es crucial cuando se contempla el misterio y la institución de la Eucaristía. Porque lo que se nos invita a recrear es un río completamente nuevo, uno que en sobrepasa por completo la Antigua: «*Et antiquum documentum Novum redat ritum*» literalmente «que la antigua enseñanza deje paso al nuevo rito».

En resumen bastante bueno de los temas contenidos en las estrofas que hemos estado considerando puede encontrarse en la primera *Lesson* que santo Tomás compuso para la fiesta de Corpus Christi. Esta *Lesson*, con su sencilla simplicidad de expresión y su tranquilo éxtasis de presencia en el misterio eucarístico, puede servir más bien como comentario o glosa breve final de las seis estrofas de *Pange lingua*. Tomás dice:

Para que el recuerdo de la beatitud perpetua pueda sermanecer con nosotros Cristo nos ofrece su cuerpo como comida y su sangre como bebida para que fuesen consumidos por los fieles bajo la apariencia «*speciei*» de pan y vino. «*Hi percipiunt et mirabundum banquet*» que proporciona salud y vida de delicto. Porque ¿qué puede ser más precioso que este banquete en el que no se come ante nosotros la carne de pecados y culpas? «*Et factum est*» 1º 2º para que la consumamos, como en la antigua ley, sino a Cristo, el Dios verdadero? «*Que es más maravilloso que este sacramento*» porque en él la sustancia de pan y el vino se transforma en el cuerpo y la sangre de Cristo, y por ello Cristo, perfecto Dios y hombre se contiene bajo la apariencia de un poco de pan y vino.

Primera *Lesson* para la fiesta del Corpus Christi. Le agradecemos a Adriano Oliva O.P. de la «Comisión Antigua» que ha puesto a mi disposición el texto latino principal de esta *Primera Lesson* y el de otras cinco «*Lessons*» correspondientes para el «*Corpus Christi*» y así que señala que estas «*Lessons*» son diferentes en varias maneras de las «*Lessons*» que encontramos en el breviario actual. Los textos originales del «*Corpus Christi*» fueron revisados de modo significativo en la época del Papa Pio V.

Sacris solemnibus. El himno de maitines

Sacris solemnibus
sancta tua gaudia
et ex precordiis
sonant precordia,
recedunt vetusta,
nova int' omnia,
corda, voces, et opera.

Noctis transiit
etiam novissima
qua Christus credidit
agnum et agnus
dedit fratribus
lucis legitima
proleis univulva patrum.

A nuestros solemnes ritos
unanse nuestros gozos
y desde la intimidad del corazón
resuenan cantos de alabanza.
Que las formas antiguas se vayan
y toda sea nuevo en palabra,
en corazón y en obra.

La noche que recordamos,
la cena hizo y nueva,
en la que Cristo, creemos,
obediencia los preceptos
de la ley y de los ritos.
Compartió con sus hermanos
para de más y el consuelo.

Se adivina lo hebreo, apuntes en la traducción de autor para salir en la
entredicha de los posibles a la hora que es oportuna en inglés. No de los autores
siquiera la traducción del autor al inglés:

To those our solemn sacred rites/ let all our joys be joined;/ and from
our inward heart and mind/ let songs of praise resound/ let ancient
forms depart/ and everything be new: new in word/ new in deed, and
new in heart.

Thus might we now recall, thus find recall, as which/ it is believed, obedi-
ence to all the rites and precept of the law, Christ/ with his brethren
shared/ unrepented bread and wine.

The lamb consumed/ the feast complete/ then, to the chosen twelve/ in
form of bread/ he gave, whole and entire/ no such/ his flesh no one.

To those who were weak/ he offered the support/ of his body, as
food/ and to those who were sad/ the chalice of his blood/ and wine.
Take the cup I hand/ to you, and drink from it.

The sacrifice, once given/ shape and form/ he willed the care of it, the
care of sharing it with others/ he assigned to priests/ but they should
first partake/ of it themselves.

Now the bread of angels/ feeds the souls of men/ Figures and types are
fled/ never to come again/ O what a wondrous thing! The poor, the
humble, the lowly/ consume the Master and King.

O Triune Deity/ as we offer you our worship/ visit us, we pray, and
towards/ the goal of our desire/ guide us along your path/ lead us to
the radiance/ in which you dwell.

Post agnum typicum
expetit epulum.
corpus dominicum
datum discipulis
ne totum omnibus
quod totum unguis,
etiam fatermur manibus.

Dedit fragilibus
corpori, ferulum
dedit et imitibus
unquibus potulum.
dixit
quod trado, neculum,
omnes ex eo bibite

Sic sacrificium
istud in istum
cuius officium
commisit velut
ion. presbyteri,
quibus. et congruit
ut sumant et dent ceteris.

Panus angelicus
fit panis hominum.
dai panis carnis.
figura terminum,
O rei mirabili
Manduca. Domini
pauper, servus, et humilis

Te trina deitas
unaque portamus,
acut nos visitas,
nos te comimus
per tuas semitas
duc nos, quo tendimus
ad lucem, quam intubimus

El cordero consumido,
y la fiesta tenía nada.
entonces a sus amigos
en forma de pan sencillo
les dio toda y completa,
a cada uno de ellos
su carne como alimento.

A aquellos que eran débiles
les dio su consuelo,
de su cuerpo el alimento
a aquellos que estaban tristes
su sangre su savia nueva.
Les dijo: tomad la copa
que os doy y bebed de ella

El sacrificio de este mundo
dado su forma y figura
a cuyo oficio
de compartir nos es el oficio,
presbiteros sacrosantos,
que de el participasen
antes de darlo a los otros.

Ahora el pan de los ángeles
se hizo pan de los hombres.
figuras y tipos hoyen,
para nunca más volver
¡Oh, cosa maravillosa!
Los pobres, humildes, siervos
consumen al Maestro y Rey

Oh, Trinidad divina,
el culto cuando te damos,
pedimos que nos visites
y al fin de nuestro deseo
nos guíes por las sendas
a la luz en la que habitas
Conducenos, te rogamos

Sacris solemnitas. Comentario

De todos los himnos de Corpus Christi compuestos por Santo Tomás, *Sacris solemnitas* es probablemente el menos celebrado. Y eso es sorprendente. Porque aparte quizá de una de sus estrofas, parece poseer todas las características por las que son precisamente famosos los demás himnos eclesíasticos. Hay evidencia en todo ello, por ejemplo, de la misma soberbia destreza en este caso el uso del idioma latino que aparece en otras rimas cruzadas — la misma hermosa austeridad de pensamiento y expresión teológica, y la misma unión deliberada de pensamiento y música — la feliz consonancia de sonido y ritmo con el significado de las palabras.

1. Solemnidad y gozo

Lo que el himno en su conjunto proxima del modo más memorable es que el «pan angelico» se ha convertido en el alimento de los simples mortales, y que este «pan» santo es nada menos que el cuerpo de Cristo, Jesús, el Señor, la gracia eterna del mundo, cuando se hace esta afirmación el Aquinate exclama: «O rei mirabile». ¡Oh, cosa admirable! Está aparentemente convencido de que el suceso eucarístico merece ser recordado y celebrado con toda la solemnidad apropiada. Dice:

es apropiado para la devoción de los fieles, recordar solemnemente la institución de tal sacramento visible y tratarlo así de modo que podamos venerar e inefable misterio de la presencia divina en un sacramento visible, y alabar el poder de Dios que obra tantas maravillas en el mismo sacramento, de modo que podamos pagar nuestras deudas a Dios por las obras de la gracia y por un favor tan saludable y benévolo.¹⁴

¹⁴ *Tercera versión* de la fiesta del Corpus Christi. Traducción basada en el texto provisional de la Comisión Leonina.

Esta pasaje está sacado de la *Tercera versión* compuesta por el Aquinate para el oficio de matines. Subraya la importancia de una celebración *solemne*. Pero, por supuesto, la solemnidad no es en modo alguno la única cosa importante en este contexto. Según el Aquinate, para celebrar completamente la fiesta, debe haber gozo además de solemnidad. Y por eso, desde el comienzo de *Sacris solemnitas*, se nos invita a llevar un exuberante gozo interno a los solemnidades y rubricas de la fiesta — a la forma externa de la celebración.

*Sacris solemnitas
sancta tui gaudia
et exultantia.
sacris precibus,
resistant vetera,
nova sint omnia,
corda, sacra, et opera.*

A tus santos solemnes ritos
únanse nuestros gozos
y Jesús — el mismo de corazón
resuene cánticos de alabanza
Que las letras antiguas se vayan
y todo sea nuevo en palabra,
en corazón y en obra.

Para Santo Tomás, la verdadera reacción nunca consiste en una mera observancia exterior. Así eso, lo que se exige para que una celebración tal como el Corpus Christi sea completamente auténtica es un movimiento espontáneo del yo interno, que a gratitud y alabanza brota desde el corazón más íntimo: *ex pueris cordis*. Y también algo más. El mero sentimiento religioso por sí mismo, no importa cuán intenso o aparentemente profundo, poco o nada significa si no va acompañado por la caridad práctica. Por eso no es accidental que el Aquinate hable también aquí, de acciones reales o buenas obras. De hecho, al final de la primera es-

Sobre la necesidad de una celebración gustosa, citamos Martin Hopkins escribiendo claramente de acuerdo con Santo Tomás. Reflexionando sobre un acontecimiento maravilloso al que asistieron amigos Robert Bridges — Hopkins escribió: «Ojalá nuestra procesión... hubiese sido mejor. Fue pesada y muerta, una procesión de Corpus Christi debería ser alegremente trivial, pero debería ser dinámica y gozosa». Carta, 10 de junio de 1882, en *The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges*, p. 148.

rosa del himno, señala las tres dimensiones fundamentales de la experiencia cristiana: «corda» se menciona en primer lugar la alabanza del corazón interno, luego «voce» el alto externo y compartido de culto, y finalmente «opera» la puesta en práctica de la fe cristiana en forma de buenas acciones: «*Audite omnia. Corda, voces et opera*» (que todas las cosas sean nuevas —corazones, voces y obras—).

Tras la conclusión de la primera escruta, Santo Tomás nos lleva al señor superior en el que se nos permite ser revueltos por así decir «de los diferentes momentos» de la sagrada comida: primero se comen los alimentos prescritos por la costumbre judía, luego se parte el pan y finalmente se añaden las palabras de bendición sobre el pan y el vino. Es significativa que los discípulos comiesen e «comieran» y el pan mismo inmediatamente antes de recibir el cuerpo del Señor: la comida judía acostumbrada y su antiguo ritual, preceden inmediatamente a una vez sorpresa del segundo ritual: celebración, la comida y totalmente inesperada cena pascal y eucarística, preparado por Cristo para sus amigos el pasaje final de la Antigua Ley a la Nueva. Santo Tomás, en su comentario a los Colosenses dice: «basta la Antigua Ley había ceremonias constantemente repetidas».⁵⁷ Naturalmente algunas de estas, tales como la Pascua, acontecían solo «una vez al año».⁵⁸ Pero todos estos ritos y ceremonias, señala Tomás, eran «solamente una sombra» de lo que estaba por venir, es decir Cristo. Y añade: «cualdo vemos una sombra, esperamos que venga seguida por un cuerpo».⁵⁹

⁵⁷ *Super epistolam ad Colossenses lectura*, t. 2, fol. 4, 120 en *Super epistolam ad Colossenses*, vol. 2, p. 148.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 121. En otro lugar, Santo Tomás escribe: «El fin de la Antigua Ley era la justificación de los seres humanos: la Ley, un embargo, no podía cumplir esto, sino que lo prefiguraba mediante ritos y signos, ceremonias y la promesa en palabras. Y a este respecto, la Nueva Ley cumple la Antigua

Sacris solemnibus die de Pange lingua en un aspecto notable: el elemento doctrinal está casi ausente. Según J. E. Raby, «la imagen es más humana. Cristo aparece casi como el Jesús de Leonardo que se despide de sus amigos».⁶⁰ Una imagen reveladora de la gracia y el significado de la Última Cena, como «entiende Santo Tomás, y que se hace más vivida cuando leemos la *Segunda Lección* compuesta para el oficio de matines. He aquí un extracto:

Nadie puede expresar adecuadamente la naturaleza verda-
deramente de una de este sacramento en el que la figura
espiritual se goza en su fuente y la memoria recuerda el
más excelente amor que Cristo mostró en su Pasión. Por
ello, para expresar la inmensidad de este amor, más pro-
fundamente en los corazones de los fieles, en la Última
Cena después de elevar a Pascua a los fieles y a punto
de abandonar este mundo e ir al Padre instituyó el sacra-
mento como memorial durante de su Pasión y capullo
el amor y de sus amigos más lo que se le dio de los
magos que él y su dolor como consuelo hacia a sus
discípulos entristecidos por su ausencia.⁶¹

El *Sacris solemnibus* de Aquinate presenta la institución
de la Eucaristía como una respuesta a las necesidades más
inmediatas de los discípulos de esta su necesidad: daban
destrucción, de ser torturados, y su necesidad, dada su pena,
de ser consolados.

al justificarnos mediante el poder de la Pasión de Cristo... Por esta razón, a la
Nueva Ley se le llama ley de la realidad, mientras que la Antigua Ley se le
llama la ley de la sombra y la figura» ST 1-II, q. 107, a.2.

⁶⁰ J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*, p. 410.

⁶¹ *Segunda lección* de la fiesta del Corpus Christi. Traducción basada en el
texto provisional y aún inédito de la Continuación Leonesa.

*Dedit fragilibus
corpora. tenuium,
dedit et inebrians,
sanguinis poculum,
dicens: accipite
quod trado, vasculum,
omnes ex eo bibite*

A aquellos que eran débiles
les ofrece su consuelo
de su cuerpo, el alimento,
a aquellos que estaban tristes
su sangre, su savia nueva.
Les dijo: tomad la copa
que os doy y bebed de ella

Las «últimas palabras» de Jesús parecen haberse imprimido profundamente en la mente del Aquinate. En la *Summa* dice «las últimas palabras, muy especialmente al despedirse sus amigos, se graban más en la memoria, ya que entonces se inflama más el afecto hacia el amigo, pues las cosas que más nos conmueven se graban más profundamente en nuestro ánimo».⁴¹ Y de nuevo:

Por eso, y para que le tengamos en mayor veneración, el Señor sobrevive su amante en el momento de separarse de sus discípulos. Y esto mismo es lo que dice San Agustín: «el Salvador para hacer comprender más profundamente la manera de este misterio, quiso imprimirlo al corazón en el corazón y en la mente de sus discípulos, de los cuales iba a separarse para encaminarse a la pasión».⁴²

2. El sacerdote y el sacrificio

La institución de la Eucaristía es un acontecimiento que pertenece al pasado. Sin embargo, la gracia del acontecimiento sobrevive en el presente en una forma sacramental y eclesial. Y en esta forma, se le da un papel significativo: al sacerdote, el ministro del sacramento.

*Su sacrificium
utrum instituit,
cuius officium
committit sacerdoti,
idcirco presbytero
quibus in omnia
ut sumant et dent ceteris.*

El sacrificio instituido
dice su forma y figura
a su ministro dado para,
de compartir con todos,
presbítero y sacerdotes
que se lo participasen
antes de darlo a los otros.

La información que aquí se proporciona es adecuada. Y sin embargo, la escolástica lleva, quizá de demasiados detalles explicativos como para poder mantener la gracia misma y el poder de otras escolásticas ya puesta en el cielo, ha buido al nuevo un poema y como resultado se ha vuelto menos poesía en cuanto poesía y más poesía como información. La esquema de la rima se mantiene a lo largo de toda ella por supuesto, pero las combinaciones de palabra y rima e intertextos de rima y asonancia que tanto casi logran el resto del poema, son aquí mucho menos convincentes y mucho menos naturales.

La primera palabra de la escolástica quinta es casi «sacrificium». Santo Tomás llama a este nuevo sacramento instituido por Cristo un «sacrificio». Y no debería sorprender que el nombre así. Una y otra vez, en sus escritos en prosa, Santo Tomás se refiere a la Eucaristía como un «sacrificio». En la *Summa* por ejemplo dice «la celebración de este sacramento es una imagen que representa a la Pasión de Cristo, que es el sacrificio verdadero».⁴³ Para Santo Tomás el elemento sacrificial no acaba con el Calvario, sino que forma parte de la celebración sacramental. «Este sacramento», dice, se llama sacrificio en la medida en que representa a misma Pasión de Cristo. Además, es una víctima *hostia* porque contiene a Cristo mismo, que es, como nos dice Lector 5, 2 «una oración y víctima de suave aroma» «eternamente, última fragante».⁴⁴

⁴¹ ST I-II, q. 14, a. 5.

⁴² Ibid.

⁴³ ST I-II, q. 28, a. 2.

⁴⁴ ST I-II, q. 1, a. 2, ad 3.

El Santo Sacrificio de la Misa, ya que contiene realmente a Cristo, la Víctima inocente que o reció su vida por la humanidad, no es solo un sacrificio simbólico ni tampoco es simplemente una conmemoración. Podemos decir que Cristo, la Víctima inocente, está presente bajo los signos de pan y vino, pero ya no sufre naturalmente como hizo en el Calvario.⁴¹ Mas la *forma* de esa pasión es diferente de la del Calvario. El cuerpo de Cristo, aunque claramente presente en la reserva de sacramento, en el copón o en el sagrario, ya no es vulnerable a la herida exterior «ta como que se buquen, se escupan, se crucifiquen, se flagelen y cosas semejantes».⁴² Santo Tomás, en la *Summa*, para subrayar este aspecto, cita las siguientes líneas del verso:⁴³

<i>Proinde servatus potens</i>	Nuestro Señor puede allegarse bajo
<i>tocare dolorem</i>	un velo sacramental.
<i>intatum — et non illatus</i>	mas espadas y clavos no viene
<i>contemni illi.</i>	su miembros ya aladrandole

La gracia del sacrificio de Cristo está a disposición de todas las personas en la Iglesia. Pero la tarea real de distribuir el sacramento se encomienda «solo a los sacerdotes». Por que esto ha de veras lo explica Santo Tomás en la cuestión 82 de la III parte de *Summa*:

Corresponde al sacerdote la administración del cuerpo de Cristo por tres razones. Primera, porque, como acabamos

de ver, a.1, consagra *in persona Christi*. Ahora bien, de la misma manera que fue el mismo Cristo quien consagra su cuerpo en la cena, así fue el mismo quien se le dio a comer a los otros. Por lo que corresponde al sacerdote no solamente la consagración del cuerpo de Cristo, sino también su distribución. Segunda, porque el sacerdote es intermedio entre Cristo y el pueblo (cf. 5). Por lo que de la misma manera que le corresponde a él ofrecer a Dios los dones del pueblo, así a él le corresponde también entregar al pueblo los dones santos de Dios. Tercera, porque por respecto a este sacramento no hay una sola cosa que no sea consagrada, por lo que ante los sacerdotes como es válido se consagran lo mismo que las manos del sacerdote para poder tocar este sacramento. Por eso, a nadie se está permitido tocar la eucaristía fuera de una casa de necesidad, como si puede cayese al suelo o cualquier otro caso semejante.⁴⁴

Aunque como ministro de sacramento de la Eucaristía, el papa, dado el sacerdote es de inigualable importancia. Santo Tomás se esfuerza en su obra en demostrar que la fuente viva de la Eucaristía es el agente *principal*, no es el sacerdote, sino mas bien Cristo mismo. Es verdad que en la misa el sacerdote pronuncia las palabras de la consagración, pero, a pesar de ese enorme privilegio que siendo lo que Tomás llama un instrumento *extrínseco*,⁴⁵ en la celebración eucarística todo depende de la gracia y de poder de Cristo. En consecuencia, el sacerdote no usa sus propias palabras sino las palabras de Cristo.

La escrota que nos llega al final con la observación de que antes de que los sacerdotes distribuyan el sacramento a otros, deben partir por primen ellos mismos de este aspecto, que podría parecer, a primera vista, bastante obvio, lo toma y explica mas tarde Santo Tomás en la *Summa*.

⁴¹ ST III q.82, a.3

⁴² ST III q.64, a.3. Véase también ST III q.78, a.1. 'En este sacramento, la consagración de la materia consiste en una milagrosa conversión de la sustancia que era Dios puede realizar. Por lo que el ministro al realizar este sacramento, no desempeña más acción que la de profutar las palabras».

Véase S. M. J. — *Image representative personae Christi in Thomae in Summa* — in the translation of the Navas — *Navas et al.* — (Londres, Inglaterra) vol 7 n. 2 (2009) pp. 405-38

⁴³ ST III q.81, a.4

⁴⁴ Ibid. (Our Lord can give benedictio the sacramental veil/ but cannot feel the piercing of the thorn and nail — le confiere esta traducción de la traducción de 1948 de la *Summa* por Benigno y Benigno. Una traducción mas breves pudiese en el mismo de la edición de la *Summa* a lo largo de un año de se conserva en copon, puede allegarse desde dentro, pero no puede ser herido desde fuera.

La Eucaristía no sólo es sacramento, sino también sacrificio. Ahora bien, todo el que ofrece un sacrificio debe participar de él, porque, como dice San Agustín, el sacrificio que este sacramento ofrece es signo del sacrificio interior por el que cada uno se ofrece a sí mismo a Dios. Participando, pues, en el sacrificio, manifiesta que también ofrece el sacrificio interior. Igualmente, al entregar al pueblo el sacramento manifiesta que él es el autor de las cosas divinas al pueblo de las cuales él debe participar en primer lugar.⁵⁷

3. El pan de los ángeles

La penúltima estrofa de *Sacra solennitas*, que comienza con las palabras «*Panis angelicus*» es la verdaderamente recordada como uno de los logros más afortunados del Aquinate en verso. No solo hay una atrevida previsibilidad en las rimas desde el punto de vista de la rima, la asonancia y la aliteración, sino que el mensaje real que la estrofa contiene es éste mismo verdaderamente impresionante: es decir, la afirmación de que más aseo e honor de entre nosotros está invitado al banquete de la nueva Pascua.

*Panis angelicus
fit panis humanum,
dum panis altaris
figuram terminant,
et res mirabilis
Manducat Dominum
pauper servus et humilis*

Ahora el pan de los ángeles
se hizo pan de los hombres,
figuras y tipos hacen,
para maravillas volver.
¡Oh cosa maravillosa!
Los pobres, humildes, siervos
consumen al Maestro y Rey.

El Aquinate no tiene duda alguna de que la frase «el pan de los ángeles» es un término adecuado para la Eucaristía. Aquí en la tierra, es verdad, podemos comer el Pan de Vida, pero «pertenece a los ángeles hacerlo primero

y principalmente». Los ángeles están en la presencia del Señor. Lo ven «en su propia especie». «Tanto los ángeles como los seres humanos», explica Tomás, «pertenecen a la sociedad del cuerpo místico; los seres humanos por la fe y los ángeles por la visión manifestada». Esto significa que «recibir a Cristo bajo este sacramento se ordena al gozo del cielo como a su fin, de la misma modo que los ángeles lo gozan».⁵⁸ Ese «fin», en realidad, es el centro de las palabras finales de la estrofa final de *Sacra solennitas*. En este punto, el humno se vuelve una plegaria. Nos dirigimos a la Santísima Trinidad, pidiendo la gracia en el presente, pero pidiendo mientras anhelamos el cumplimiento de nuestros deseos, poder ser «evados también a la luz de la presencia de Dios».

*Te, trine deitas
unique, pacemque,
semper nos visita,
mentis colimus
per tua semina
dum nos quo tendimus
ad lucem, quam inhabitas.*

Oh Trinidad divina
el culto, cuando te damos,
pedimos que nos visites
y al fin de nuestro deseo
nos pases por las carnosas
a la luz en la que habitas.
Conducenos, te rogamos,

El Aquinate repite dos veces la expresión «pan de ángeles» en la *Quarta lección* para la fiesta del Corpus Christi. A la esta expresión se refiere a su origen original en el Antiguo Testamento, a ese momento de la vida del pueblo de Israel en el que cuando moraban de hambre en el desierto fueron alimentados por Dios con el maná caído del cielo. No se me ocurre mejor forma de terminar este breve comentario a *Sacra solennitas* que citando completa la reflexión de Santo Tomás sobre el «pan de los ángeles» y fav-

⁵⁷ ST 1^a q. 82 a. 4 ad
⁵⁸ ST 1^a q. 82 a. 4 ad
⁵⁹ ST 1^a q. 82 a. 4 ad
⁶⁰ ST 1^a q. 82 a. 4 ad

⁵⁶ ST 1^a q. 82 a. 4

*Se natus dedit socum,
Convexus in edulium;
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in premium.*

Por nacimiento fue hombre,
y comió en nuestra mesa;
murió por nuestro rescate
y reina: nuestra gran recompensa.

*Et saluta hostia.
Quae aeli pando munus.
Bella premium, tu ultra.
Et robur fer auxilium.*

Oh Víctima salvífica: que abres
al hombre las puertas del cielo;
nuestros enemigos nos apremian,
tu ayuda danos: e largarnos tu fuerza.

*Unus trinoque Domino
Sit sempiterna gloria
Qui vitam sine termino
Nobis dones in patria.*

Avanzada eterna a tu gran nom-
bre,
Dios inmortal uno y trino,
danos una vida sin término
en nuestra patria verdadera, con-
tigo.

Verbum supernum prodiens. Comentario

verbum supernum prodiens es una obra larga —solo se la breves estrofas— y sin embargo es capaz de incluir refe-
rencias a lo siguiente: la perdurable unión de Cristo con su
madre, el misterio del descenso del Espíritu Santo con su
descensión de la Eucaristía, la doble especie de la que consta la
Eucaristía, la tracción a Cristo por parte de sus enemigos, la
muerte de Cristo en la cruz y una oración dirigida a Cristo
para pedir la protección cuando se sufre opresión. No hay
que decir que estos grandes temas, tomados en conjunto,
son una carga particularmente pesada para un breve poe-
ma. Por eso, el hecho de que el autor haya podido mante-
ner una cohesión bella y lírica a lo largo del mismo es un
gran logro.

1. El don, el milagro

Dina que la parte más impresionante de *himno* con
mucho, son las últimas tres estrofas, y especialmente la
cuarta estrofa. Aunque consta de solo dieciséis paabras, lo
que impresiona de inmediato es la bella estructura de la es-
trofa, la armonía de las rimas internas y finales, y la man-
era en que puede, con pocos trazos, bosquejar para nosotros los
momentos clave de la vida de Cristo, e incluso también la
naturaleza de don agrado para nosotros, la gracia inmere-
cida e inimaginable de la amistad real con Dios, una gracia
olvidada no solo en el pasado sino también en el presente,
y en el futuro por venir.

*Se natus dedit socum,
Convexus in edulium;
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in premium.*

Por su nacimiento se nos dió
como nuestro
compañero, en la Cena como
nuestro
alimento, muriendo como nues-
tro rescate; reinando
se nos da como nuestra recom-
pensa.

Incluido aquí entre las cuatro formas de autoadoración
de Cristo está el don de su propio cuerpo y sangre en la
última Cena. Este sagrado acontecimiento este «entregarse»
a sus discípulos, ya nos fue descrito antes en el himno. Toda
la tercera estrofa de *Verbum supernum prodiens* se dedica al
asunto. Pero la manera en la que la última Cena se presenta
aquí en *Verbum supernum*, es muy diferente de cómo apa-
reció antes en el himno de matines, *Sacris solemnis*. Allí el
Aquinate nos pintaba una caída y conmovedora imagen de
Cristo de ardo a sus amigos. Aquí, en contraste, el lenguaje
del himno es notoriamente más distante y abstracto. El
gran don y tesoro de la Eucaristía se describe en el lenguaje
puro y académico del escolasticismo.

*Quibus sub bina specie
Carneri dedit et sanguinem.
Et duppliciter substantiis
Totum cibaret hominem.*

A ellos, bajo una doble especie
les dio su carne y su sangre
para poder alimentar a todo el
hombre
hecho de una sustancia doble.

Si en el núcleo del Corpus Christi había un lugar en el que podríamos haber esperado encontrar la buena escolástica visible, no era en la poesía, no en los himnos, sino en las *Lectiones* en prosa compuestas para la hora de maitines. En su mayor parte, sin embargo, eso no es así. Los términos escolásticos tales como «especies» y «sustancias» en general faltan en el maitines académico de la Edad Media. Aparecen en pocas de las *Lectiones*. Este texto, el lenguaje y las imágenes que se emplean son exclusivamente bíblicos. De ahí es, sin embargo, una indicación de que el autor de las *Lectiones* es un profeta resuelto, y no simplemente un discípulo de la palabra, es a manera *profetial* con la que se introducen dos de las lecturas. La *lectio* 1, por ejemplo, se abre con palabras que dan la impresión de que el Aquilino es a su vez un analista serio con uno de sus estudiantes, un «estudiante» que no teme poner una nota de excepción en la referencia a la Presencia Real. La *lectio* 1 empieza «quidam obijet» yo veo otra cosa. ¿Cómo puedes decirme que estoy recibiendo el Cuerpo de Cristo?»

Santo Tomás, cuando pone su mente a responder esta cuestión, había inmediatamente el poder de Dios manifestado en los milagros e historias del Antiguo Testamento, un poder que puede transformar completamente el mundo de la naturaleza, y por eso, con la misma fuerza milagrosa, puede transformar también el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.³⁷

³⁷ La respuesta de Santo Tomás a la pregunta no acaba en la *lectio* 1, sino que continúa en la *lectio* 11. Estas dos *lectiones* en efecto constituirían un mismo texto.

Así, Moisés cogió una vara, la aflojó y se convirtió en una serpiente. Entonces tomó la cola de la serpiente y volvió a la naturaleza de vara. Así ves que, por gracia profética, la naturaleza fue cambiada dos veces: la de la serpiente y la de la vara. Los ríos de Egipto corrían con corrientes puras de agua y repentinamente manó sangre de las fuentes y los ríos de arón de ser potables. Entonces, con las oraciones del profeta, la sangre de los ríos se detuvo y el agua natural volvió a fluir. El pueblo hebreo estaba rodeado por los egipcios, por el lado por los egipcios, por otro por el mar. Moisés levanto su vara y el agua se dividió y se convirtió en forma de paredes, dando un sendero por el medio. El río Jordán volvió hacia atrás retornando a su fuente contra su naturaleza. No es claro que la naturaleza, sea la del mar o la del río, fue transformada? El pueblo de los pastores en la sec. Moisés tocó la roca y el agua fluyó. No creó la gracia a separada de la naturaleza de modo que una roca pudo descargar el agua que, por naturaleza no tiene?»

El río Maré era muy amargo y la gente no podía beber de él. Moisés puso un trozo de madera en el agua y la amargura que tenía por naturaleza fue de eliminar. atempera por el agua que fluye en la época de cacería profeta, uno de los hijos de los profetas pero no se había que se hundió en el agua. Se cayó a la sec. profeta que puso un trozo de madera en el agua y el agua fluyó. También recordemos que esto ha sucedido aparte de la naturaleza. Aunque la naturaleza de hierro es más pesada que la de agua. Así, vemos que la gracia es mayor que la naturaleza y armoniza a gracia de la bendición del profeta. Si una bendición humana pudo ser tan po-

Justicia eterna de la buena del Corpus Christi. Además de la adición de multitud de luminadas al inicio a por de página, el texto contiene una lista de la obra, es una investigación de texto establecida por cambio en la librería de la fe. Una. Aparte de una nueva lista de los textos. *Revue Benedictine* 101: 14-16. p. 18. Añado que ya existe una versión impresa para dar más bella de texto latino. Traducido por Joseph Kersch. La traducción de la obra es la que presentamos aquí. Véase <http://www.josephkersch.org/works/001/Discret/opus christi.html>. Verso 2 de mayo de 2000.

significa literalmente «aquello en lo que algo es llevado o cargado», del verbo *ferre*, llevar o soportar. Dado que la palabra aparece aquí en el contexto de una comida «plato» me parece la traducción más obvia y adecuada. Pero realmente «plato» no es la única traducción posible de *ferre lum*. Otro signifiado que se encuentra en el diccionario y medieval es «santos» o «lleva».

Aparentemente, en la antigua Roma *ferculum* era el término utilizado para describir un arazon para llevar cosas tales como los despojos de los enemigos o las urnas de los difuntos en procesiones públicas. Si el autor del himno buscaba esta resonancia particular lo considero un toque de genio. En opinión del crítico R. E. Blackmur, escribiendo en otro contexto: «cuando una palabra se usa en un poema debier ser la suma de toda su historia apropiada concretada y particularizada en el contexto individual.»¹² Parte de la «historia» de la palabra *ferculum* trae una resonancia muy particular a todo poema o himno que tenga que ver con la pasión y muerte de Cristo. Merced por ejemplo al siguiente pasaje breve del capítulo 1 de la *Historia de Roma* de Tito Livio en el que aparece la palabra *ferculum*. Se nos cuenta que Rómulo, el guerrero, después de haber asesinado a uno de los reyes que se le oponían y de haber saqueado su cuerpo, regresó a Roma victorioso, donde ascendió al Capitolio con los despojos de su enemigo muerto llevados de ante de él en una estructura *ferculum*, especialmente construida para ese fin. Colgo los despojos allí en un roble que los pastores consideraban como un árbol sagrado.¹³

Si se puede decir que en un poema una palabra tiene el derecho a todas sus resonancias, seguramente puede

⁴¹ Véase C. T. Lewis y C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1966, p. 735. Y también I. F. Stein, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Peabody, Massachusetts, 1975, p. 100.

W. E. Gladstone & A. W. C. C. The Cambridge History of Literature & Language, p. 239

⁶¹ Tito Livio, *Historia de Roma*, libro 1, 10.

pensarse que la palabra *serenata*, en el mundo de laudes, evoca no solo el acontecimiento o de la Última Cena, sino también en los sucesos que a ella se refieren. Y en este contexto, tengo en mente la manera en la que Cristo Rey, en su humillación manifiesta, y sin embargo triunfante, fue llevado en procesión pública y elevado y colgado en el árbol de la vida. En Nuestra oración medieval, aunque sin duda familiarizado hasta cierto punto con las obras fundamentales de la literatura romana, puede o puede que no haya pretendido recordar o despertar este con particular referencia a la palabra *serenata* esta atmósfera de cosas, en la segunda estancia del mundo. Y podemos estar seguros de que o, menos algunos de sus muchos ecos y conexiones sobreviven, ecos que pueden carecer de importancia, ya sea por que ahora forman parte del significado y la música una es de la obra.

Ya he hablado, en términos generales, de la influencia en los himnos del *Corpus Christi* de unas de varias y raras que pertenecen a himnos y pueras anteriores. Aunque en opinión de Weisheipl, sus tres magníficos himnos de niños no son idénticos a ningún himno conocido que haya sido escrito previamente, sin embargo Weisheipl reconoce

[illegible]

Os alunos que frequentam esta escola afirmam que, apesar de a natureza da sua vida ser o tema de a familiaridade de Aquilino com a realidade, Kierkegaard não é apenas o autor da observações pessoais, que se faz sua via de entrada e no sua forma literária. Assim sendo, adquirir caminhar a lição humana para ilustrar a natureza de poder de Kierkegaard, as verdades de um ser, porque esta compreender a observação por um anjo, poder, que é poder interior, no deca, leva a natureza de ser poder em a presença de um espírito de aqui que tem a natureza de poder, apesar sua natureza, porém, a natureza de Kierkegaard. *See The school in the school, c. 190-1920* (London, 1985), p. 260.

que el himno de laudes *Verbum supernum prodiit*, «tiene muchas semejanzas con un himno de la liturgia cisterciense de Corpus Christi».⁶⁰ El himno del oficio cisterciense consta de nueve estrofas divididas en dos tercetos, máximas y laudes, mientras que en la versión de Aquinate el himno tiene solo seis estrofas. La cuestión de la influencia literaria y el presuntivo potencial fue asumida y demandada extensamente en un artículo de D. G. Morin en 1940.⁶¹ A Morin le parecía claro que si los cistercienses dependían de Santo Tomás o que Santo Tomás había tomado ideas heráulicamente exfolias de una liturgia cisterciense enseñada antes de él.⁶²

Los manuscritos actuales del *Verbum supernum prodiit* cisterciense, en los que Morin basaba sus reflexiones, no son del siglo XII o de XIV, un hecho que parecería indicar que la obra de Santo Tomás antecede a la de los cistercienses.⁶³ D. G. Morin reconoce que ciertamente puede defenderse esta opinión.⁶⁴ Pero Morin se inclina por la tesis basada en varios argumentos fuertes, de que es más probable que «la liturgia cisterciense antecede a la de Tomás».⁶⁵ No es necesario decir que cualquier duda relativa a esta opinión sería resuelta de una vez por todas si saliese a la luz algún manuscrito del oficio cisterciense anterior al año 1261.

3. «Da fuerza, envía ayuda»

Las exfolias que abren *Verbum supernum prodiit*, (en la versión de Aquinate) aunque se centran en algunos de los misterios más profundos de la teología cristiana, no se dirigen directamente a Dios. No son oraciones de petición o de

alabanza, sino que su forma y carácter están más cercanos al de la reflexión o meditación teológica.

La alta Palabra
de Dios
permaneciendo siempre al lado del Padre,
mientras se dirige
a hacer su obra en la Tierra
llegó
al final de su vida

Entonces, siendo por un amigo
traicionado
y a punto de ser entregado a sus
rivales
y condenado a muerte
eligió a los
entregarse a sus discípulos
en el plato de la vida.

De este modo,
bajo ambas especies,
en una forma doble, se nos dio a sí mismo
por completo,
carne y sangre como nosotros,
de modo que así pudiese
alimentar
y responder a toda nuestra necesidad

Naciendo,
se nos dio como nuestro
compañero.
En la Cena,
se nos dio como nuestro alimento.
Muriendo,
se nos dio
como nuestro rescate.
Reinando,
ahora se nos da
como nuestra recompensa.

⁶⁰ Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 181.

⁶¹ D. G. Morin, «L'Office cistercien pour la Fête-Dieu compare avec celui de saint Thomas d'Aquin», *Revue bénédictine* (Abril, 1940), pp. 236-46.

⁶² Ibid., p. 244.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., pp. 244-5. Morin sugiere también que Tomás pudo haber incorporado en su obra siete de los responsorios de máximas del oficio cisterciense, pp. 238-9.

Con la estrofa que sigue, sin embargo, todo cambia. Las palabras del himno se dirigen ahora directamente a Cristo, y en vez de una atmósfera rezajada y meditativa, se escucha una nota de urgencia:

Oh, Víctima salvífica
tú, que has abierto de par en par
las entrada del cielo
a todos los de abajo,
nuestros enemigos nos acosan por todos lados,
dános tu ayuda
concédenos tu fuerza.

El texto latín no origina: no habla de «enemigos» en realidad, sino de «guerras hostiles» que nos presionan (*bellis hostilibus*). Es aquí, pues, una traducción más literal de la estrofa.

<i>Et salutari hostia,</i>	Oh Víctima salvífica, que abres
<i>Quae caeli pandis ostium,</i>	la puerta de cielo,
<i>bellis premunt hostibus</i>	guerras hostiles nos acosan
<i>Da robur, fer auxilium,</i>	dános fuerza, envíanos ayuda.

Esta breve estrofa, debido a su gran simplicidad y belleza y al número de veces que ha sido usada en el servicio de la Eucaristía a lo largo de los años, forma parte del himno que ha llegado a ser el más conocido y más querido. Es una línea de la clase más pura, y la breve imagen de esperanza que contiene es inolvidable: es decir, la visión de Cristo que de la abiertes las puertas del cielo. Parece claro que la expresión cuando aparece «guerras hostiles» no se refiere a enemigos individuales, sino más bien a un poder del mal que carece de rostro y es impersonal, quizá una referencia a los «principados y potestades» de los que se habla en la Epístola a los Hebreos, porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las al-

mas (Ef 6, 12). Obviamente, con fuerzas hostiles de este tipo, furiosas contra nosotros, no tenemos esperanza de lograr nunca la salvación por nuestras propias fuerzas. Y esa expone sin duda los dos imperativos —los dos ruegos— de la última línea de la estrofa: «da robur» y «fer auxilium» (da fuerza, envíanos ayuda).

Pero, ¿qué clase de «fuerza» y «ayuda» podemos esperar recibir aquí y ahora, del sacramento de la Eucaristía? Santo Tomás hace esta pregunta en la *Summa*. Y a modo de respuesta, señala que igual que el cuerpo puede ser fortalecido interior y exteriormente para resistir la muerte y la enfermedad tomando el alimento y la medicina apropiada, de modo semejante la Eucaristía, al unísono a Cristo, puede ayudar a preservarnos, aquí y ahora, de la amenaza de una «muerte espiritual», y de la enfermedad que procede del pecado. Santo Tomás pasa luego a hacer un comentario adicional sobre la fuerza que recibimos de la Eucaristía: una alimentación que seguramente sea una de las más confiables y extraordinarias nunca hechas por el Aquinate. Hace sen- cuarto que el sacramento de la Eucaristía es signo de la Pasión de Cristo por la que han sido vencidos los demonios, repele el ataque de los demonios. Por lo que San Juan Crisostomo dice: «yo venimos de esta mesa como leones arrazando almas, convertidos en seres terribles para el mismo Diablo».

La estrofa final de *Verbum supernum prodiens* consta de dos cosas: un breve canto de alabanza a la Santísima Trinidad y una oración para que nos sea dada vida sin fin «in patria». Esta última breve oración puede cantarse con gran confianza y esperanza, ya que todo el propósito y el significado de la vida de Cristo, según el mensaje del himno hasta este momento (un mensaje memorablemente resumido en

la quin a estrofa del mismo) es precisamente otorgarnos una recompensa que nunca podríamos haber merecido por nosotros mismos. es decir el asombroso «tesoro» ganado para nosotros por Cristo en la cruz. Y nuestra «recompensa» no es sino la vida con él en el cielo sin fin.

(4) *Lauda Sion. Secuencia para la misa del Corpus Christi*

*Lauda, Sion, salvatorem,
lauda ducem et pastorem,
in hymnis et canticis.*

Alaba a tu Salvador, Sion,
alaba a tu Rey y Pastor
cántale con himnos y cánticos.

*Quantum potes, tantum
aude.
quia maior omni laude,
nec laudare sufficit*

Ora cantar y alabarle
aunque exceda toda voz
nunca deja de cantarle.

*Laudis thema specialis
panis viva et vitula
hodie proponitur*

Maravillosos tema de canto mortal
pan vivo y que da vida
es nuestro tema, nuestra tarea de hoy

■ He hecho cambios en la traducción del autor para salvar, en la medida de lo posible, la rima que es al fin en inglés. Se debe a la amable ayuda y traducción de autor en inglés / just to Your saviour sing, to Your shepherd and Your King, sing with canticle and hymn.

There will be song to praise him well, though he does all praise excel
never cease from praising him.
Whencever theme of mortal wringing, living bread and bread it's giving,
is our theme, our task, today.
So let no one be deceived:/ the living bread the Twelve received/ is the same that we consume
Sound the anthem, clear and strong:/ the fullest note, the sweetest song,
the very music of the bread.
For now there dawns a day sublime/ that brings remembrance of the time/ when Jesus first his table blessed.

*Quem in sacris mensis
coram
nobis fratrum duodenae
datum non ambigimus*

Que nadie se engañe,
el pan de vida que recibieron los doce
es el mismo que consumimos,

Now the New Law's new oblation/ by the new King's revelations ends
the form of ancient rite.
Now the new the old replaces/ such away the shadow chaos light
as yet, the phosor of night
What he did at supper sated,/ Christ ordained to be repeated/ in his memory divine
At Christ's new, his guidance taking, bread and wine we hallow
making/ lasting food for our salvation
The bread of life, which Christ gave us, bread into flesh he came, wine
becomes his holy blood
A cup we take, not him we leave, faith which now reveals
all defects of error makes good.
Here in outward signs are hidden/ wondrous things to sense forbidden:
What we see is only a sign
Wine is poured and bread is broken/ but in one or other token, Christ
entire we know to be
Those who of this food partake/ neither rend the word nor break
Christ is whole for all who taste
Thousand are, no one, receivers, one, as thousands of believers, eat
of him who cannot waste

Both the wicked and the good/ eat and drink the self-same food, one
to death, and one to life
Though some with consume the word equal as he said, it's we
how we divide in fate
When at last the bread is broken/ doubt not what the Lord has spoken/
let it reach in each token, now eat, as he said, the whole
For the outward sign alone/ may some change have undergone,/ while
the Signified stays one/ and the same for evermore
Look upon the altar lies/ hidden deep from human eyes, bread of
all men from the ages made, the food of mortal man
Fasting focus to dogs denied in words as in flesh described, in the
manna, even the dew in the binding of the boy, in the sun, in the rain
Christ, the Good Shepherd, bread/ divine, show us us your inner sign
Here we still, still keep us here, that we may see your glory shown in
the kingdom of the good
Source of all we have to know, come and guide us here below, make
us, at your table sated,/ by your saints as friends be greeted, co-heirs
at the feast of love

*Sit lili plena, ut totum
sit mundum, ut decoro
mentis sublimis*

Suena el himno, claro y fuerte
la nota más plena, el canto más
dulce.
la misma música del pecho

*Isis enim apertum agitur
in qua mente prima
revelatur
hucusque tenebris.*

Porque ahora amanece un día
sublime
que trae el recuerdo del momento
en que Jesús bendijo la mesa por
vez primera.

*In hoc mensa nova regit.
novam spiritus sancti regis
plene vera terminat.*

Ahora la nueva situación de la
nueva ley
por la revelación del nuevo rey
termina la norma del antiguo rito

*Veritatem invictam
ambrosii fides vestra
noctem lux eliminat.*

Ahora el nuevo al viejo reemplaza,
la verdad espanta la sombra
la luz disipa la tristeza de la noche

*Quod in cena Christum genui.
facendum hoc expectat
in me memorem.*

Lo que hizo cenado a la mesa.
Cristo ordena que se repitiera
en su divino recuerdo

*Floctis et c. multum.
panem, vinum in altaria
consecramus hominum*

Por eso ahora, siguiendo su man-
dato
santificamos pan y vino,
creada eterna para nuestra salva-
ción

*Digna datur Christianis
quod in carnem trahit panis
et vinum in sanguinem*

Esta es la verdad que todo cristia-
no aprende
el pan en carne transforma
el vino se convierte en su santa
sangre

*Quod non capis, quod non
vides
animsa firma, tides
praeter rerum ordinem*

Aunque no lo sentimos, ni lo ve-
mos
la fe ardiente, que ahora lo revela
hace bueno todo defecto de los
sentidos.

*Sub diversis speciebus
ignis tantum et non rebus
visent no extinguit*

Aquí en signos ocultos se ocultan
cosas maravillosas para el sentido
prohibidas,
lo que vemos son sólo signos

*Caro ibi, sanguis potus.
manet tamen spiritus totus
in utroque specie*

El vino se sirve, el pan se parte,
pero en una y otra especie
sabemos que está todo Cristo.

*Alimentis non carnis
non contrahitur non dissolvitur
integrum spiritus*

Quienes de esta comida participan
no desgarran al Señor ni lo rom-
pen.
Cristo está todo para todos los
que lo toman

*Sumit unus, sumit mille
quodcumque est, tantum ille
non semper consumitur*

Muchos son, como uno, quienes lo
reciben,
uno, como muchos de creyentes
comen de aquel que no se gasta.

*Sumunt boni, sumunt mali
sunt tamen inaequali.
vivat vel interit*

Tanto los perversos como los
buenos
comen y beben la misma comida
unos para la muerte, otros para la
vida.

*Mori et male vita boni.
vivit parva sumptione
quod in dispar exitu*

Aunque ambos consuman
al Señor, igual en el sagrado rito
ved cuán dispar es su destino.

*Fracto demum sacramento,
nec vascelles, sed membris
tantum esse sub fragmentis,
quantum suis legitur.*

Cuando finalmente se parte el pan,
no dudes de que el Señor ha ha-
bido.
está presente en cada fragmento;
ahora cada parte contiene el todo

*Nulla res fit incisa,
signi tantum fit fractura.
quia nec scissa nec rupta
ignis immutatur*

Porque el signo externo solo
puede haber sufrido algún cam-
bio
mientras que el Significado per-
manece uno
y el mismo para siempre

*Est panis Angelorum,
factus ab eis victorum,
vere panis humanum,
non mutanda. quibus.*

Mira en el altar esta
cena — propiciamente a los ojos
humanos,
pan de ángeles de los cielos,
hecho alimento — le tiene más natural

*In figuris praesignatur
cum fides immutatur
agnus Paschae deputatur,
ducit manna patribus.*

Es alimento de los hijos nacido a
los pechos
designado en maravillosas profecías:
en el maná del cielo, en el sacrifi-
cio de Isaac,
en el cordero sacrificial.

*Bona Pastor, panis vere,
tu nos pascis, nos tuere,
tu nos bona fac videre
in terra viventium*

Christo, Buen Pastor, pan
divino, mostrándonos el signo de tu
misericordia.
Alimentanos, mantenenos vivos
para que podamos ver tu gloria
brillar
en el reino del bien.

*In qui cuncta sunt et sunt,
qui nos pascis hic mortales,
tu nos ibi communales,
cohaeredes et sodales
fac sanctorum civium.*

Fuente de todo lo que tenemos o
habemos,
ven y guíanos aquí abajo,
haznos, sentados en tu mesa,
ser recibidos por tus santos como
amigos,
coherederos en la fiesta del amor.

Lauda Sion salvatorem. Comentario

Lauda Sion salvatorem, una sencilla oración para ser
cantada justo antes de evangelio en la Misa — es una ex-
hortación a Sion — a comunidad de los redimidos — para
que alaben a Cristo, el gran Salvador, el buen y Pastor. Basada
en varias obras atribuidas a Agostín de San Víctor.⁴ *Lauda
Sion* ha sido descrita, y por buenas razones, como «el más
teológicamente sofisticado» de todos los cánticos de Santo
Tomás.⁵ Vale la pena imaginar de nuevo un tiempo — se sien-
ta que pudiera ser más doctrinariamente cristiano y teológico —
el impacto de la obra, sin embargo, dado su poder de en-
canto y su dicción audaz y sinuosa — va más allá de
un mero tratado teológico en verso. Desde las primeras
palabras hasta la estrofa final, *Lauda Sion* mantiene nuestra

⁴ Según J. H. Tuck, la invocación se cantaba justamente después de una lec-
tura específicamente elegida de la Primera Carta de San Pablo a los Corin-
tios (1 Cor 11: 23-9). Es difícil imaginar una introducción más adecuada a
Lauda Sion. El *supra* aquí comienza — primero — con una descripción de la
institución de la eucaristía en la cena — una — sino que también — a las
obras reales de la *assumptio* y añade — hasta que el Señor venga — así pues
— «ad te qui vivis per panem et cibum de caelestia vita, per angelos et sanctos».
Véase *in* *Carta des approbati. Brevege und Wirkung der Eucharistie bei
Thomas von Aquino*, p. 23^o.

⁵ Metcalf, a pesar de señalar dos obras en particular *Laudes eius non cessabimus*
y *in benedictione agni* *Thomas vetus expurgator*. Estas obras están incluidas en
The Fragments Book of Latin Verse, pp. 185-9 y pp. 197-201.

Véase M. F. Carr, *St. Thomas Aquinas: Port of the Unknown* en *Melville
and M. F. Carr, eds. The Letters of Basil: Reflections on the English*, *The Journal
of Ecclesiastical History*, 1964, p. 335.

atención con tu autoridad de un canto y provoca un impacto como el de la gran música.

*Lauda, Sion, salvatorem,
lauda ducem et pastorem,
in hymnis et canticis.*

Alaba a tu Salvador, Sion,
alaba a tu Rey y Pastor
cintale con himnos y cánticos.

*Quantum potes, tantum aude,
quis maior omni laude,
nec uindicare sufficit.*

Ora canta y alabale
aunque exceda toda loa
nunca dejes de cantarle.

Cuando, en esa alterna estrofa, nos encontramos con la afirmación sobre el *utrimus* a dar alabanza a Dios, la audacia a la que ambas nos invita no contiene en sí, por supuesto, nada de presunción u orgullo humano alguno.

A más bien esa audacia que tiene su fuente en el maravilloso gozo y en el entusiasmo casi infantil de no poder estar callados ante la maravilla de la verdadera naturaleza de Dios. Tomás, en su sermón *Lauda et uideat*, señala que hay ocasiones en las que nuestras mentes son tan movidas por el conocimiento de Dios, y nuestros corazones por el embrioxo del gozo interior, que no nos queda sino cantar a alabanzas a Dios. La paz de Dios, señala citando a Agustín, *sobrepasa todos nuestros pensamientos* (1 p. 4-7). Este aspecto es subrayado además con una cita de 1 r. 43-30: *con nuestra alabanza ensorazan al Señor, cuanto podamos, que siempre estará más alto*.⁷⁶

Por un lado, *Lauda Sion* parece dividirse en cinco secciones. En la primera parte, toda la Iglesia es convocada a unirse en alabanza gozosa del Santísimo Sacramento (líneas 1-15). En la segunda parte, se hace referencia a la

institución por parte de Cristo, de la comida eucarística: la nueva Pascua, que se pide a los creyentes que celebren en su memoria (líneas 16-30). La tercera parte consiste en una reflexión sobre ciertos aspectos de la enseñanza dogmática católica referidos a la Eucaristía (líneas 31-62). La cuarta parte, que describe la Eucaristía como «el pan de los ángeles», atrae la atención sobre el modo en que el Sacramento fue prefigurado en signos y figuras antiguos (líneas 63-70). La quinta parte consiste en una breve plegaria a Cristo, el Buen Pastor, para que en esta vida nos proteja y en la próxima, nos haga partícipes del banquete celestial (líneas 71-80).

1. La gracia de lo nuevo

En *Lauda Sion*, Santo Tomás sustrava una y otra vez la *novedad* de la comida eucarística. Cristo es «el *nuevo rey*» y en su mesa lo que se celebra es «la *nueva Pascua*» o la *nueva Ley*, una comida que lleva a su fin, de una vez para siempre, los viejos modos de la religión y la práctica religiosa.

*Vetustatem novitas,
umbrae fugat serenas,
noctem lux rutilat.*

Ahora lo nuevo reemplaza a lo
viejo,
la verdad espanta a la sombra,
la luz disipa la tristora de la
noche.

Un detalle que no debería pasarse por alto aquí es la referencia a la «Nueva Ley», un acontecimiento de gracia que Santo Tomás vincula con la institución por parte de Cristo de «la nueva Pascua». El término presente «Nueva Ley», aparece de manera más memorable, por supuesto, en San Pablo. Tomás sigue al apóstol en el modo en que habla de la ley de la antigua alianza y la gracia de la nueva. La *Nueva Ley*, en contraste aparente con la antigua, no está escrita en tablas de piedra, sino en el corazón más íntimo de hombres

⁷⁶ El texto latino de *Lauda et uideat*, el título del sermón, presenta varias variantes por el «Bataillon», aun no ha sido definitivamente establecido si las traducciones francesa e inglesa han dispuesto de él correctamente. Véase: *Thomas d'Aquin: Sermo 140.3*, 1904, p. 81, y A. R. Houghton, ed. *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 38.

y mujeres movidos por el Espíritu. Al entezar de este modo la novedad de la Nueva Ley, Santo Tomás no pretende sugerir ni por un momento que el Dios de Israel se haya vuelto de algún modo contra su propio pueblo y haya roto su alianza. Jan Heiner Rick observa que «sería incorrecto afirmar que la intención de Tomás fuese aquí expresar una discontinuidad radical entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En su manera de entender la historia de la salvación hay una continuidad bastante firme en la medida en que el Antiguo Testamento prefigura la salvación que se encuentra en la venida de Cristo».⁶

Los creyentes que viven ahora bajo la gracia pueden ser considerados en un sentido real «una ley en sí mismos» (*ipsi dei legem sunt*, Rom. 7: 4). Porque la ley que son movidos a seguir es, ante todo, una ley de libertad. Santo Tomás señala en su comentario a 1 Corintios 9: 17 que cuando esta el espíritu de Dios, «la esta la libertad»⁷ y sigue diciendo:

El hombre libre es uno que existe por sí mismo: *per seipsum* que, pero el esclavo existe por causa del maestro. Hay muchos que actúan desde sí mismo: actúan libremente, pero uno que es movido por otro no actúa libremente. Por ello, aún que es a los malos no porque sean malos, sino por mandamiento de Dios, no es libre. Pero, al que es tal a malicia porque son malos, es libre. Pero esto se hace por medio de la p[re]sencia

hanta, que perfecciona a la persona humana interiormente con un hábito bueno, de modo que, a partir del amor, esa persona evita el mal, como si la ley divina lo hubiese ordenado. En consecuencia, se le llama libre, no como si no estuviese sujeto a la ley divina, sino porque está inclinado por un hábito bueno interior a hacer lo que la ley divina ordena.⁸

La palabra «dogma» no es un término que a gente de hoy tiende a asociar con la «heresia». Pero, para Tomás, «dogma» o doctrina, en este caso, representa «solo una cosa: la eterna y liberadora verdad y el magno de la presencia de Cristo en la Eucaristía».

*dogma datur Christianis,
quod in carnem transiit panis,
et corpus in sanguinem.
Quod non capis quod non
videt,
animo firmat fides,
potestatem credentem*

Esta es la verdad que todo cristiano aprende:
el pan en carne transforma
el vino se convierte en su sangre
a pesar
Aunque no lo veamos, la fe
nos ayuda
la fe ardiente, que ahora lo revela
hace bueno todo defecto de los sentidos

2. La necesaria respuesta de fe

Santo Tomás, en un momento de la *Summa*, pregunta: «¿está el Cuerpo de Cristo verdadera y realmente en este Sacramento?» y responde «el hecho de que el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo estén en este sacramento es algo que no puede aprehenderse por nuestras facultades sensibles, sino solo por la fe».⁹ Jan Aertvliet, en la enseñanza

⁶ *Ibid.*
vol. 1, p. 44.

⁶ Véase *Super secundum epistolam ad Corinthios lectura*, 4, lec. 21, en *Super epistolam ad Pauli*, vol. 1, p. 458.

⁷ Véase Jan Heiner Rick, *Die Christenheit: Identität und Zukunft der Kirche* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), pp. 44-5, donde se da un detallado estudio de Steven Boyden sobre cómo la escuela contemporánea en la que Tomás se encontró escribiendo estaba conformada por una posición eclesial que a los judíos que se volvían cada vez más hincos. Sin embargo, Boyden afirma que el Aquinas no toleraba simplemente la presencia judía en la sinagoga, «defectuosa e impura» y «signada por la demencia de los judíos en un estado abominablemente insano». Véase *Thomas Aquinas on the Jews*, New York, 2008, p. 124.

⁸ Véase Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, c. 11, lec. 3, 217, p. 39.

⁹ *Super secundum epistolam ad Corinthios lectura*, c. 3, lec. 3, 112, p. 464.

tradicional católica, es la afirmación hecha respecto a la presencia de Cristo en la Eucaristía que exige en opinión del Aquinate una respuesta igualmente audaz en el creyente. Y por eso la cualidad de la fe requerida para la creencia en la Presencia Real la tiene aquí Santo Tomás con el sorprendente adjetivo «animosa» un adjetivo que significa valiente o ardiente.

Al hombre o a mujer de fe no se le pide simplemente que se asiente a un acontecimiento del pasado: la comida eucarística contiene la presencia viva de Cristo: «estis aquí y ahora» y este elemento salvífico que clarifica y pertenece tanto al pasado como al presente apunta también hacia el futuro: la gran promesa del banquete celestial. La convicción en la que *Lauda Non* habla o canta sobre el impacto de la gracia de la Eucaristía en los tres tiempos pasado, presente y futuro es una de sus grandes fortalezas. Y es evidente eso es también lo que consigue a muy breve pluma compuesta por el Aquinate sobre la Eucaristía. Las oraciones titulada *Quicumque convenerint* es la breve antífona de Maginica compuesta por Santo Tomás para las segundas vespas de la fiesta de Corpus Christi.⁶⁴

O Sagrado Banquete
en que Cristo es nuestra comida
se celebra el memorial de su pasión
el alma se llena de gracia
y se nos da la prenda de la gloria futura.⁶⁵

En la *Summa theologiae*, Tomás dice «este sacramento tiene una triple significación: una respecto al pasado... y a este respecto se llama *sacrificium*. Con respecto al presente se llama *communion*. Respecto al futuro se llama *viaticum*, porque nos mantiene en el camino al cielo».⁶⁶

En una obra como *Lauda Non*, lo que sanciona la creencia no es solamente la recepción de afirmaciones doctrinales, sino la manera cuidada y brillante en la que se hacen estas afirmaciones, el puro carácter memorativo de las líneas. Aunque el mensaje que se proclama es algo asombroso, no es un mensaje al que consideremos fácil de asirse. Y por eso, como Jan Heiner Juch señala, frases que riman como *quod non capis, quod non vides: Animosa firmat fides*, «cumplen una función nemotécnica» y en cierto modo «contrarrestan el efecto de la falta de verificación de la presencia de Cristo».⁶⁷ Una gran obra de arte tal como el fresco de Cimabue o un oratorio de Bach puede como bien sabemos ofrecer una sensación fuerte e inmediata para la conciencia superando la vacación e incluso el escepticismo. Como si no pudiéramos expulsar el notable impulso que proviene que Henry de Cuprimont, el poeta simbolista francés, declarase tras leer uno de los cantos eucarísticos del Aquinate «la inspiración de Santo Tomás es dotada por un inquebrantable genio, un genio a la vez fuerte, seguro, confiado y exacto: la mente quiere decirlo dice con valentía, y en palabras tan adorables que incluso si él no se enamora y emprende la huida».⁶⁸

3. Comprender la «presencia real»

Inevitablemente actualmente surgen en nuestras mentes toda clase de preguntas respecto al misterio de la Presencia Real. Y en el medio, los pensadores y teólogos plan-

⁶⁴ Tuck, *Cake der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, p. 110. La impresión original en una traducción inglesa es un libro de 1922. La mayoría de las frases rimadas que incluyen en *Lauda Non* G. K. Chesterton, en su libro sobre el Aquinate, señala: «un buen traductor será el primero que esté de acuerdo en que ninguna traducción es buena, o en todo caso, lo suficientemente buena. ¿Cómo vamos a condensar ocho breves palabras inglesas que realmente representan a *Summa aene sumum mille quantum est, totum illud*? Véase *St Thomas Aquinas*, Libadori, 1943, p. 112.

⁶⁵ R. de Gourmont, *Le latin mystique*, París, 1913, pp. 274-5 citado en E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, New York, 1956, p. 377.

⁶⁶ Véase *Efficiat de feini Corpus Christi*, 1256, p. 111. Buzi, vol. 6, p. 38.

⁶⁷ 57. —q. 14, a. 4. Véase también: 1. q. 69, a. 1.

tearon al menos tantas cuestiones. Cuando, por ejemplo, durante la Misa, se parte el pan tras la consagración, ¿se rompe a Cristo, de alguna forma, en partes y, por eso, queda menoscabado? Y, con la transustanciación del pan y el vino en la carne y la sangre de Cristo, ¿está todo Cristo presente en el «pan» por sí mismo y en el «vino» por sí mismo, o presente solo cuando ambas especies están presentes, juntas en el altar?

Como cabría esperar, Santo Tomás en la *Summa theologiae* plantea y responde con cierta extensión cuestiones de este tipo. Pero aquí, en *Lauda Non*, no se mencionan ninguna de ellas. Sin embargo, el poeta que hay dentro del Aquinate no ha olvidado por completo sus preguntas escatológicas. Y en este momento de la secuencia se pone a responder varias de ellas, una por una (estrictas 13-20). La respuesta fundamental que da es siempre la misma: «esto» bajo las especies de pan y vino. Cristo está íntegramente presente, y presente en toda su singularidad e integridad.

Aquí el Aquinate ha pasado, claramente, al modo de enseñanza, y uno podría esperar que el flujo de la música y el ritmo de la obra parecieran de algún modo «rectificados» o incluso suavizados. Pero, por extraño que parezca, este «travieso» escolástico, aun cuando se distingue por una obvia devoción a la exactitud teológica y una preocupación verdaderamente escrupulosa por el detalle, sorprende a oído con una melodía y un ritmo que suenan más naturales y fáciles que nunca.

*Sub diversa speciebus,
signa tantum et non rebus
latent res extrinsece*

Aquí en signos externos se ocultan
cosas maravillosas para el sentido
prohibidas.
lo que vemos son sólo signos.

*Caro estis, sanguis potus,
manet semper Christus intus
sub utraque specie*

El vino se sirve, el pan se parte
pero en una y otra especie
sabemos que está todo Cristo.

*Assument non committit
non contrahit, non diluit,
integer accipitur*

Quienes de esta comida participan
no desgarran al Señor ni lo rompen:
Cristo está todo para todos los
que lo toman

*Sumus unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur*

Miles son como uno, quienes lo
reciben,
uno, como miles de creyentes,
comen de aquel que no se gasta.

La naturaleza asombrosa de la creencia de Santo Tomás en la Presencia Real se vuelve abundantemente clara en las dos estrofas que siguen. Tan profundo y sagrado, en principio de cosas, es el privilegio que disfrutamos al recibir el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía que se espera que haremos todo esfuerzo posible para recibir dignamente esta gracia. Aquí, la comprensión de Tomás está directamente influida por las estrictezas adventicias queas por San Pablo en su primera Epístola a los Corintios. Allí, Pablo habla en los términos más fuertes posibles de peligro de una recepción impropia: «Dice examinare prius, cada uno, pues, quien come y bebe, un discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condena» (I Cor. 11: 28-29). Santo Tomás, en su Comentario a Gal. dice «después de mostrar la dignidad del sacramento, el apóstol anima ahora a los fieles a recibirlo con reverencia. Primero indica el peligro que amenaza a quienes le reciben indignamente». Luego, Tomás añade «porque lo que se recibe sacramentalmente es el cuerpo de Cristo y lo que se bebe es la sangre de Cristo, quien come

⁵ Super primum expositum ad Corinthios lectura 11a, lectio 68^a en Super epistolam Gal. 11a, p. 363.

de este pan o bebe de esta copa de una manera indigna será culpable de profanar el cuerpo y la sangre de Señor»⁶⁶

Estas afirmaciones pueden que no suenen como afirmaciones que probablemente encontremos incluidas en un poema o cántico religioso. Pero Tomás de Aquino, como Dante Alighieri, no tiene la menor vacilación en expresar su opinión en prosa o en verso, cuando el asunto es de crítica importancia:

<i>Sumunt hunc sumunt malis, sorte nimis inadequata, unde vel interitum</i>	Tanto en perversos como en buenos comen y beben la mismísima comida, unos para la muerte, otros para la vida.
---	--

<i>Mors est malis, vite bonis vnde pari sumptum quam ut dispar exitus.</i>	Aunque ambos consuman a Señor y sal en el sagrado vino ved cuán dispar es su destino.
--	---

A comienzo de la Edad Media, tras partir el pan, la hostia se dividía ritualmente de tres maneras distintas. Una para las habas de escaravato en la *summa*, y era algunas líneas en verso de un autor anónimo para queverencia. Creo que merece la pena señalar el hecho de que se citen rimas en verso en este contexto. Tomás casi no usa poesía en sus tratados teológicos, y los pocos ejemplos que existen se dan, casi sin excepción, en pasajes relativos a la Eucaristía. Tomás explica, antes de nada, cómo esa parte de pan eucarístico que se parte y se pone en el altar, representa el cuerpo resucitado de Cristo, y representa también a los santos que están ahora en la gloria.

La segunda parte del pan, el cuerpo de Cristo que es consumido, representa a aquellos que aún caminan por

la tierra porque «mientras viven en la tierra en Cristo están unidos juntos por este sacramento»⁶⁷. La tercera parte, «la parte reservada en el altar hasta el final de la Misa, es su cuerpo oculto en el sepulcro, porque los cuerpos de los santos estarán en sus tumbas hasta el fin del mundo»⁶⁸. Entonces Tomás escribe «algunas personas han expresado [esta idea particular] en verso»⁶⁹:

<i>Hostia dividitur in partes fructus beatorum plures, sicut notat vobis, servatis sepulchris</i>	La hostia se divide en partes la moneda designa a los plena- mente bienaventurados la seña a los vivos y la reservada a los sepultados
---	--

Las estrofas finales de *Lauda Sion*, que van a depender de la lengua de la teología eclesástica, imitan en vez de aludir a los temas e imágenes de la Escritura. Naturalmente los versos se vuelven menos poéticos, menos conceptuales. Y la Eucaristía es salvaguarda, como en *Sanctis elementis*, como «el pan de los ángeles», un alimento que no es de este mundo:

<i>Eccē panis Angelorum, factus est, mataturus vire panis filiorum, non tollendus: angelus</i>	Mira, en el altar está oculto profundamente a los ojos humanos, pan de ángeles de los otros, hecho alimento del hombre mortal.
--	---

Como ya se ha señalado, Santo Tomás, en las estrofas que abren *Lauda Sion*, llama particularmente la atención sobre la novedad del banquete eucarístico. Pero ahora se

⁶⁶ Ibid. 119.
⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid. [The host being rent / what is dipped, means the blessed / what is distributed / what is kept / those at rest.] La traducción libre de la estrofa al inglés la tomé de la versión de Benzinger Bros. de la *summa* publicada en 1948.

⁶⁶ Ibid. 119. 688

⁶⁷ Summa 119 q.84. a.5. ad R.

nos informa de que la Eucaristía, de hecho, había sido maravillosamente prefigurada en tres ocasiones en el Antiguo Testamento: «cuando Isaac fue inmolado, cuando el cordero pascual fue sacrificado, cuando el maná fue entregado a los padres». La estrofa final es una oración dirigida directamente a Jesús, el Buen Pastor, es una súplica tranquila, y sin embargo, manifestamente existente por la gracia de su bendición ahora y en el futuro, gracia aquí sobre la tierra, y gracia en el cielo:

*Bone pastor, patris vere
Iesu nostri miserere
tu nos pascis, nos tuum,
tu nos bona fac videre
in terra viventium*

*Tu qui uncta es, et es
qui non patris hic mortuus,
tu nos ibi committas,
columbedes et iudices
sui summorum esumum*

Canto: Buen Pastor pascen y muestranos el signo de tu misericordia. Aliméntanos, mantenenos tuyos para que podamos ver tu gloria bramar en el reino del bien.

Siempre de todo lo que tenemos o sabemos ven y guíanos aquí. Aban- donados, seremos en tu mesa ser recibidos por tus santos como amigos, coherederos en la fiesta del amor.

Los cuatro versos de las estrofas son obviamente más largas que las anteriores estrofas del himno — de hecho, *Lauda Sion* contiene doce estrofas (obias en total) las nueva primicias tienen seis líneas cada una — y algunas en estrofas de tres líneas — la décima y la undécima, ocho y la duodécima y la decimotercera diez. De entrada, el cambio de la longitud de la estrofa sorprenderá al lector. Durante no menos de cuarenta y cinco líneas había sido establecida una forma un patrón. Por eso, cuando se da el cambio, es casi como si se hubiese roto una regla. Pero este cambio sub- to de extensión de la estrofa, este aparente «quebrantar la regla» no

es único de *Lauda Sion*. Otros autores medievales demuestran frecuentemente la misma confianza en la escritura de secuencias. Santo Tomás, como ellos, en vez de hacer de poema un esclavo de las «reglas» hace que las reglas sirvan al poema. Escribe en la *Summa*, «un artista que de heradamente rompa las reglas de su arte — literalmente — para contra su arte se considera un mejor artista al encontrar para sí lo que el artista que perla a un defectuoso — las rompe involuntariamente».

4. Poeta y dogma

Lauda Sion Salvatorem ha sido descrita por Raby como «el supremo poema dogmático de la Edad Media» y es considerada opor- tuno poseer «una austeridad y grandeur que ningún poeta antes de la Edad Media iguala nunca».¹⁸ Pero ¿puede un poema ser tan «dogmático» y aún así seguir siendo un poema? John Donne, el poeta me- dico inglés, reflexionando en una ocasión sobre el desafío que el dogma puede plantear al arte del verso, comentó a un amigo: «sus poemas eran más bonos cuando era mejor — el hecho dogmático lo hacía mejor cuando tenía la más pequeña verdad para sus temas. En este caso presente — hay tanta verdad — arrojando de rota a toda poesía». Esta afirmación de Donne aunque tiene que ver con sus propias luchas como poeta, presen- ta un reto considerable a todos aquellos artistas o poetas que pueden desear expresar por medio de arte algo de su propia visión de la vida, de sus convicciones y dignitas fríamente mantenidas. Y así una vez más, vuelve a cuestión: «puede el arte soportar esa clase de peso — y aún seguir siendo arte?»

Esta cuestión particular y en- timada aliente a la mente cuando consideramos el *Lauda Sion Salvatorem*

¹⁸ ST II-II q.47 a.8

¹⁹ F.J.E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*, p. 408.

²⁰ J. Donne, *Certs a Sir Robert Kerr (1625)*. Citado en J. C. H. Gollinson (ed.), *Poems John Donne*, vol. 1. Oxford, 1912, p. 288.

del Aquinate. Ninguno de los otros himnos o cánticos del Aquinate contiene tanta reflexión dogmática o teológica. Y sin embargo hay que decir que la «poesía» de *Lauda Vni* no queda en modo alguno derrotada. Al contrario. La misma el patrón rítmico y la estructura únicos de la obra, esta a favor de la doctrina o el dogma que se expresa. El Aquinate como poeta, ha comprendido claramente que, «respecto a la belleza — la creación de belleza — no es suficiente — que una obra de arte esté realmente cargada con la verdad. La verdad debe ser puesta de manifiesto y gopear la mente como una unidad simple y luminosa».⁵ Y eso es precisamente lo que se ha logrado en *Lauda Vni Salvatorem*.

Conclusión

La celebre teoría de Santo Tomás del *triple criterio de belleza* — «integritas» — «congruentia» — «proportio» — y explícitamente «claritas» —⁶ asume una expresión bastante única y manifiestamente bella en la composición de sus cánticos eucarísticos. En cada uno de los poemas, en el mismo original, hay una preponderancia de la congruencia y una armonía que se place inmediatamente. Y también esta presente tanto en los poemas eucarísticos como en algunas de las oraciones atribuidas al Aquinate — que podríamos llamar una «música de ideas» — una forma y un contenido que se logran no solo en el patrón de sonido, sino también en el patrón de pensamiento, una armonía y una combinación de música y razón verdaderamente brillantes y equilibradas. Estos son poemas y cánticos que sin duda están a favor de la gran afirmación hecha para ellos por Gerard Manley Hopkins: «notables obras de genio».

⁵ Observación hecha por Albert F. Moss cuando reflexiona sobre la teoría del Aquinate — la belleza — véase — *Journal of the Philosophy of Religion Association*, Vol. 1, No. 1, p. 30.

⁶ Los tres criterios los enumera Santo Tomás en S.T. II, q. 39, a. 8.

Adoro te devote: la oración más bella del Aquinate

Dios aquí oculto, a quien adoro
empeñado por estas desnudas vestidas, forma y nada más,
Mira, Señor, aquí yace un corazón a tu servicio
Arduo, pensando todo en adorar a ti, Señor que eres

Vista, tacto, gusto quedan en ti confundidos.
¿Cómo dice el oído que es fiable? Eso ha de creerse:
lo que el Señor Dios me ha hecho por voluntad, ante
la verdad misma habla verdaderamente: si no nada es ver-
dadero.

En la cruz, tu divinidad no hizo signos a los hombres;
aquí tu misma humanidad se sustrae del entendimiento humano:
ambas son mi confesión, ambas son mi creencia,
y como la oración del ladrón moribundo.

No soy como Tomás, no llego a ver las heridas,
pero como él puedo llamarte Señor y Dios.
Haz más profunda esta fe cada día que viva,
que la esperanza espere con más fuerza y el amor se dé mayor.

Oh, tú, nuestro recordatorio de Cristo crucificado,
pan vivo, vida nuestra, que por nosotros murió,
dame entonces esta vida: alimenta y deleita mi mente,
para que seas tu la dulzura que el hombre tenía que en-
contrar.

Mez verdadera la tierna historia del pelícano;
báñame, Señor Jesús, en lo que de tu pecho mana:
la sangre de la que una sola gota tiene el valor de ganar
todo el perdón para el mundo de su mundo de pecado.

Jesús, a quien aquí miro velado,
te suplico que me envíes aquello de lo que estoy tan ve-
cuento.
para algún día mirarte cara a cara en la luz
y ser bendecido para siempre con la visión de tu gloria

Adoro te devote. Comentario

Sería muy interesante saber exactamente cuando com-
puso Sancho Tomás esta oración tan tranquila y rad ante. Aun-

¹ Traducción de Gerard Manley Hopkins, Hopkins hizo varias versiones de
traducto *Adoro te devote*. Norman H. McKenna incluye las variantes prin-
cipales en algunas ediciones de la forma de la oración. Gerard Manley
Hopkins, Oxford, 1990. La versión aquí citada, con pocas excepciones sin
importancia, puede encontrarse en la p. 112.
El texto original de G. M. Hopkins es el siguiente (N del T.)

Godhead here in hiding, whom I do adore/
Marked by three bare shadows, shape and nothing more,¹
See, Lord, at thy service low lies
here a heart/
Lest, all lost in wonder at the God thou art,
Seeing, touching, tasting are in thee deceived/
How wise, how true, how just, how kind,
That shall be believed/
What God's Son has told me, take for
truth I do:
Truth itself speaks truly or there's nothing true.

In the cross thy godhead made no sign to men/
Here thy very man-
hood seals thy human ken/
Both are my confession: both are my
belief/
And I pray the prayer of the dying man/
I am no ink, Thomas wounds cannot see/
But an plain, as thou
Lord and God as thou/
Make this faith thy dagger every day I live/
Stronger hope to hold by, greater love to give

thou, the minister of thy love, touching, saving from the life of us
for whom he died,² Lead this life to me then, feed and feast my mind/
There be thou the sweetness that was thine to find.

Make the tender tale true of the Pelican/
Bathe me, Jesus Lord, in what
thy bosom ran / Blood that but one drop of has the worth to win/
All the world's forgiveness or a world's sin

Jeru, whom I look at veiled here below/
I beseech thee send me what
I thirst for so,
Some day to gaze on that face to face in light/
And be
blest for ever with thy glory's sight.

que su tema es la adoración amorosa de la Eucaristía, *Adoro te devote* es una obra rotundamente diferente de la liturgia del Corpus Christi. Por eso no podemos tener certeza respecto a la fecha de su composición. Pero al menos podemos decir que el Aquinate nunca se mostró más y no como poeta-teólogo y hombre de oración que en el momento en que fue compuesta. La obra es tan fresca y tan inesperada que incluso puede que haya marcado un momento decisivo en su vida espiritual. Su carácter personal, extraordinario y la belleza única de su forma y contenido la separan de cualquier otra obra del Aquinate y, de hecho, de toda obra en verso latino del medievo.

Debido sin duda a su carácter eucarístico y dado que a lo largo de los años se ha cantado en muchas ocasio-
nes en las celebraciones eucarísticas *Adoro te devote* ha llegado a ser considerada en la voz moderna como una obra más o menos idéntica a los himnos compuestos por el Aquinate para la fiesta de Corpus Christi. Sin embargo, cuando se consultan a la vez los manuscritos más tempranos que nos han llegado de la oración y de los himnos eucarísticos emerge una verdad diferente. Porque mientras que los himnos del Corpus Christi van acompañados de notación musical individual, como conviene a su carácter, *Adoro te devote* en contraste se presenta simplemente como una oración, una *oratio*. De hecho, se o respues de siglo XV tenemos evidencia de que se haya puesto música a esta oración y de una obra individual de devoción se haya transformado en un himno con un canto. Por eso, no fue hasta un momento sin duda tardío en la historia cuando

¹ Véase P. M. Gy, *La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure* en *Les maîtres d'Aquino*, ed. Aubert, Sacraments de jeûne, 1913, 114-115, pp. 114-115.

² Véase Robert W. Wood, «La preghiera eucaristica di Tommaso: analisi testuale e testimonianze musicali», *Atti del convegno: L'eucaristia eucaristica di Tommaso d'Aquino*, en *Frontiere. Rivista di teologia e liturgia*, VII (enero-diciembre, 2011), pp. 329-331. Wood cita textualmente en la página 331 que, en la mejor tradición manuscrita, la obra aparece bajo la palabra *Oratio*.

Adoro te devote comenzó a aparecer en forma manuscrita, junto a su propia notación musical.¹

Pero si no es un himno, ¿qué puede decirse respecto al carácter específico de la obra como oración? Afortunadamente, para ayudarnos a responder esta cuestión, tenemos a nuestra disposición la maravillosamente detallada e iluminadora investigación de Robert Wielockx. *Adoro te devote*, según explica Wielockx, fue compuesta por el Aquinate como una oración privada para ser recitada *sotto voce* durante, como era su práctica habitual, asistiendo a una segunda misa, pero no como celebrante. En estas ocasiones, según varias fuentes antiguas, Tomás tenía la costumbre, al traspasar el canon de la misa, de rezar devotamente la segunda parte del *Te Deum* desde «*In rex glorie trinitas*» hasta el final. Wielockx nos dice que Tomás hizo precisamente eso, y sugiere además que Tomás reemplazaba la primera parte del *Te Deum* con su propia oración, una de herada sustitución eucarística y eucarística. Por ello, en vez de haber que la oración se reza directamente a las tres personas de la Trinidad, Santo Tomás centra su atención exclusivamente en Cristo, y en Cristo como presente bajo las formas del pan y el vino.²

No tengo duda de que como oración privada para el que Santo Tomás compuso de herada, el *Adoro te devote* le ha dado a esta breve oración su carácter y tono únicos. Cuando se recita en su totalidad en el latín original y se lee con tanta atención como sea posible, las palabras de la oración —su significado, su música— causan un impacto como ninguna otra palabra del Aquinate. No cabe esperar que ninguna traducción inglesa, o en cualquier otra lengua, continúe que

la gracia del original. Y eso es cierto, incluso para la obra antes citada de Gerard Manley Hopkins. Porque aunque es una traducción impresionante a todas luces, no puede equipararse a la pura maestría y simplicidad de *Adoro te devote*. Las cualidades de la oración son muchas y merecen ser discutidas en detalle. Sin embargo, hay que tratar en primer lugar una cuestión: la cuestión de la autoría. Popularmente, el Aquinate ha sido considerado siempre como el autor. Pero, ¿tenemos evidencia que apoye esa afirmación? ¿Podemos estar seguros de que el Aquinate es realmente el autor de esta extraordinaria oración?

1. La cuestión de la autoría

A principios de siglo XX, ciertos estudiosos plantearon una serie de estimulantes cuestiones respecto a la atribución al Aquinate. Entre estos destaca el monje benedictino Dom André Wilmar. Pero ciertos teólogos tomistas no vieron menos excepciones respecto a la atribución al Aquinate. Uno de ellos, E. Hugueny, defendió que una frase tal como «*visita, tacto, gusto, en ti, te engañar*» (*fallitur*) no era una frase que hubiese sido usada el Aquinate, el teólogo.³ En apoyo de su opinión, Hugueny presentó varios textos de la obra de Aquinate que parecen contradecir directamente esa afirmación por el «*te*».⁴ Voces más recientes, sin embargo, sostienen que la palabra «*fallitur*» «*se engañar*» no solaba en modo alguno a existencia de Santo Tomás en la lengua mental inerrancia de los sentidos respecto a la Eucaristía. Por ejemplo, según Robert Wielockx, «*el texto no contradice la enseñanza continuada de Tomás según la cual los sentidos no se equivocan cuando juzgan su propio objeto, que, en*

¹ Véase A. Wilmar, «La tradition littéraire de L'Adoro te devote», p. 373, *note*.

² Véase Wielockx, «La preghiera eucaristica di s. Tommaso», pp. 333-4.

³ *Ibid.*, pp. 336-7.

⁴ *Ibid.*, p. 336.

⁵ Según Wielockx, Santo Tomás venía siempre subsecuente con la consagración y «*fallitur*» «*visita*» para recitar, durante el *Adoro te devote*, luego la segunda mitad del *Te Deum*. *Ibid.*, p. 336.

⁶ Véase A. Wilmar, «La tradition littéraire de L'Adoro te devote», pp. 361-414, publicado originalmente en *Revue*, I (1929), pp. 21-40, 149-76.

⁷ Véase E. Hugueny, «L'Adoro te devote de saint Thomas», *Archivum Franciscanum Philosophicum*, 4 (1934), pp. 221-5.

Por ejemplo, de la *summa theologiae* no hay engaño en este sacramento. ST I-II, q. 29, ad 2.

la medida en que afecta a la Eucaristía, son solamente las especies sacramentales.¹² Sin embargo, en lo que se refiere a la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, pues los cinco sentidos simplemente no pueden comprender el misterio. Y seguramente ese es el aspecto que Santo Tomás señala.

Respecto a la evidencia interna que indique la autoría del Aquinate, podrían decirse muchas cosas. Pero con la publicación de la edición de Claire de Brun-Gouanvic de la *Vita* del Aquinate de 1980, la cuestión de la evidencia interna parece que ya no es tan importante. Porque finalmente, tenemos en nuestras manos una impresionante evidencia externa relativa a la cuestión de la autoría. Sabemos que el *Tratado de Verbo* es primer biografía de Santo Tomás, no sólo en su *Vita* sino el texto de la obra y lo atribuyo al Aquinate.¹³ Y así nos encontramos hoy en la privilegiada y

feliz posición de poder leer con confianza. *Adoro te devote*, sabiendo que ya no puede haber dudas serias o importantes respecto a que esta bella oración, este poema de adoración y anhelo, este texto que tanto despierta nuestra admiración, sea realmente una obra compuesta por Tomás de Aquino.

*Adoro te devote*¹⁴

*Adoro te devote, latens veritas,
te que sub his formis vere
latens.*

Te adoro devotamente, oculta
verdad,
a ti, que bajo estas formas estas
verdaderamente oculto

¹² Véase Roger W. Eckers, «Poetry and Theology in the *Adoro te devote*», p. 58. Véase también, «Saint Thomas Aquinas and the Person and His Work», pp. 15-17. También véase que la palabra *latens* no tiene que considerarse en el mismo sentido que la palabra, por significar *de esconder*. Y así como se puede usar para todos los sentidos ocultos, e incluso a lo largo y ancho de la obra, a lo largo de la Palabra al *alma* (el sentido del verbo *Verbo*), la *latens* del *Adoro te devote* es una *latens* del *Verbo* y no del *Adoro te devote*. Véase, p. 58.

¹³ Para ejemplos de cómo se evidencia la autoría véase, «The Poem and the Person and His Work», pp. 15-17. Véase también los siguientes en apoyo de la autoría del Aquinate: dos de ellos relativos a la evidencia externa y uno a la evidencia interna. (i) de los cincuenta y seis textos conocidos, cuarenta y cuatro llevan el nombre de Santo Tomás, y aunque se los lee, se lee a veces a través de las que a veces se los lee, pero los atribuidos se originan en la misma zona geográfica, es decir, en Nápoles. (ii) «tanto la forma poética (ecuanidad, rima, estructura) como el contenido teológico del texto corresponden a la obra y convicción en todos los aspectos». Véase «Poetry and Theology in the *Adoro te devote*», p. 157.

¹⁴ Tocco, *Vita sancti Thomae de Aquino*, 58, pp. 197-8. Aunque un manuscrito del siglo XV afirma que «estas palabras se dijeron *Adoro te devote* en el año de indulto (siglo XII)» (estig. presente en el manuscrito de la biblioteca de la Universidad de Nápoles), se puede trazar en espíritu a la misma tradición que han sido atribuidas a la Eucaristía antes de morir, y puede que se explique la tradición como el valor del manuscrito del siglo XV para algunos propósitos, es que así ha sido hecho algunas que

visitas. Véase *Adoro te devote* en la biografía de Aquino de Véase A. Wilmart, «La traducción literaria de L. *Adoro te devote*», p. 390 y p. 404.

¹⁵ Véase también la traducción de la obra de Aquino de Véase Wilmart, «La traducción literaria de L. *Adoro te devote*», p. 390 y p. 404. Véase también la traducción de la obra de Aquino de Véase Wilmart, «La traducción literaria de L. *Adoro te devote*», p. 390 y p. 404.

You, I devoutly adore, hidden Truth, you/ who, under these forms, are truly hidden.

Make me be in love with you, O hidden Truth, you/ who, under these forms, are truly hidden. I sigh, touch, taste, in you are deceived; hearing alone, am not deceived; beloved, you are all the Truth of my heart; said; nothing can be more true than the Word of truth.

Make me be in love with you, O hidden Truth, you/ who, under these forms, are truly hidden. I sigh, touch, taste, in you are deceived; hearing alone, am not deceived; beloved, you are all the Truth of my heart; said; nothing can be more true than the Word of truth.

Make me be in love with you, O hidden Truth, you/ who, under these forms, are truly hidden. I sigh, touch, taste, in you are deceived; hearing alone, am not deceived; beloved, you are all the Truth of my heart; said; nothing can be more true than the Word of truth.

O kind petition, Lord Jesus, cleanse me, / who am unclear, in your blood. One aspect which would be enough to save the whole world, if all in devotion.

Jesus, whom I now gaze at veiled, when/ shall that which I so desire come to pass? So that seeing you, your face revealed, I may/ be blessed with the vision of your glory.

*Tibi se cor meum totum
subicit
quia te contemplant totum
deficit
visu, tactu, gustu in te
finitur.
sed auditu solo tute creditur,
credo quicquid dixit dei
filius,
nichil veritatis verbo verito*

Todo mi corazón se entrega a ti,
porque
al contemplarte estoy completa-
mente perdido.
La vista, el tacto, el gusto se enga-
ñan en
sólo puede creerse contemplando
te lo que se oye,
creo todo lo que el hijo de Dios
ha dicho; nada
puede ser más verdadero que la
Palabra de la verdad.

*In cruce uterque sola deus,
sed hic ceteri simul et huma-
nitas.*

En la cruz estaba sola la
divinidad
pero también esta vez con la
humanidad

*Amba terre credens atque
confitemi
peto quod petierit uter
poenitentia.
Plagas sicut Thomas non
intuor.
Deum tamen meum se con-
fiteor.*

Creviendo y confesando verdades
también ambas,
pido lo que pidiere el ladrón pen-
tente.
No veo heridas, como Tomás,
pero te confieso como mi Señor.

*Fac me tibi semper magis
credere,
in te spem habere, te diligere.*

Hazme creer aún más en ti,
cambiando esperanza en ti y aman-
dote.

*O memoriale mortis domini,
panis vivus vitam prestans
hominibus.
Preca michi semper de te
vivere
et te michi semper dulce
sapere.*

Oh, memoriale de la muerte de
Señor
pan vivo que da y da el hombre
permítame vivir siempre para ti y
permítame
gustar siempre de tu dulzura.

*Pie pellicane Ihesu domine
me immundum munda tuo
sanguine*

Oh piadoso pellicano Señor Je-
sus purifícame a mí,
que soy impuro, con tu sangre

*Caput una gutta saluum
facere.
totum mundum potest omni
servare.*

Una gota de la cual bastaría para
salvar
a todo el mundo de su culpa ni-
gación.

*Ihesu, quem crucifigam nunq,
aspicio,
quando fiet illud quod tam
timet
Vt se revelata cernens facie,
visu tunc beatus tue glorie.*

¡Jesús! a quien miro ahora crucifi-
gado.
¿Cuándo
se cumplirá lo que tanto deseo?
[De modo que ve a Cristo, revelada
tu rostro, pueda
ser bendecido con la visión de tu
gloria]

1. Un poema de la Eucaristía

Una vez que el Aquinate es considerado como el autor
real y probable de *Adoro te devote* surge inmediatamente
una pregunta: ¿qué fue lo que le inspiró a componer esta
obra de esta clase? ¿Por qué en todas sus otras obras
no hay otra oración, otro cántico que revele una fe tan
profunda y personal y que contenga la profundidad de
anhelo? La respuesta más íntima a esta pregunta es que
el Aquinate no trata aquí de componer una oración para
uso comunitario, un himno que con el tiempo, formará
parte de la sagrada liturgia. No, su intención es, en cierto
sentido, más modesta: componer un breve poema, una
obra de devoción privada que le ayude a concentrarse en
el misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía du-
rante la misa.

El hecho de que el tema de esta obra única sea la Eu-
caristía y no otro sacramento, u otro misterio de la fe, no
es accidental, porque mientras que los otros sacramentos
contienen algo del poder de la presencia de Cristo, aquí

en este sacramento, de manera única, según Tomás, *todo Cristo está presente*. Aquí — como en ninguna otra parte de la tierra, viene en la plenitud de su persona.

Cuando, como sucede en muchas ocasiones en su obra, Santo Tomás habla de la Eucaristía — habla de ella con un entusiasmo casi único. La Eucaristía — afirma — es «el mayor de todos los sacramentos» — «el signo de la suprema caridad» — y «el defensor de nuestra esperanza» — «es bien espiritual común de toda la Iglesia» — y, para aquellos de entre nosotros que somos creyentes, es una celebración mucho más maravillosa que cualquier memoria de la Pasión de Cristo, porque — por la gracia de este sacramento — estamos unidos a poder salvarnos de la Pasión y, contra todo, recibir una prenda de la gloria futura.²¹

En la *Summa* — cuando escribe acerca de cómo sobre el tema de la Eucaristía — más expone como la sangre y el agua que fluyeron del costado de Cristo son símbolos de los sacramentos. Lo que la Pasión de Cristo significó una vez para la salvación del mundo — ahora la Eucaristía lo celebra maravillosamente para nosotros. — Asombrando las palabras de evangelio de San Juan — *inmediatamente vino sangre y agua* (v. 19) —²² — en otro lugar — Tomás, recordando una afirmación de San Juan Crisostomo — dice: «dado que los sacramentos mismos derivan su origen de esa fuente, cuando te acerques al presbiterio ante el altar — acércate como si estuvieses a punto de beber del propio costado de Cristo»²³

²¹ ST III, q. 76, a. 1. Véase también III, q. 65, a. 3.

²² ST I-II, q. 115, a. 3.

²³ ST I-II, q. 115, a. 3.

²⁴ Ibid.

²⁵ ST I-II, q. 65, a. 1 ad 1.

²⁶ Frase de la oración: *Ecce unum panem*, una pequeña antífona del Magnificat compuesta por Santo Tomás para la liturgia de del Corpus Christi. Véase H. S.A. vol. 6, p. 84.

²⁷ ST I-II, q. 67, a. 6.

²⁸ ST I-II, q. 79, a.

Ver un texto como este puede ayudarnos a comprender por qué Santo Tomás fue atraído no sólo a con emular con maravilla y asombro silencioso el misterio de la Eucaristía — sino que también fue llevado a componer una obra de palabras, un poema de homenaje al misterio. (Hagalingo, en una ocasión, sobre lo que inspira la creación de un verso, música o pintura, W. H. Auden subrayó:

«Fue el impulso de crear una obra de arte se siente cuando — en ciertas personas, el asombro pasivo provocado por seres y cosas — ciertos sagrados se transforma en un deseo de expresar, ese asombro en ritos de adoración — un homenaje y para ser un homenaje adecuado — este — debe ser bello». En poesía, el rito es verbal, rinde homenaje nombrando.²⁴

Santo Tomás — naturalmente — comprende que el simple homenaje verbal nunca es suficiente. «La alabanza con los labios es inútil — afirma — si no procede del corazón». Sin embargo — en el contexto de la adoración — parte — Tomás declara que las palabras habladas también tienen su importancia. «La alabanza exterior de los labios — señala — despierta el fervor interior de aquellos que alaban» —²⁵ — y por eso aquí podemos decir — en *Adore te devote*. Santo Tomás, como devoto creyente y como poeta, rinde homenaje a la Eucaristía a nombrar el misterio. Obviamente — sus palabras no esperan captar — ni por un momento — la maravillosa verdad que tratan de describir. El suyo es un lenguaje de oración y rendición — un lenguaje más de embriaguez que de ciencia — un cántico de profundo y puro deseo — una adoración amorosa.

²⁴ W. H. Auden, *Making Knowing and Judging, in The Other World and Other Essays*, New York, 1962, p. 57.

²⁵ ST II-II, q. 91, a. 1 ad 2.

²⁶ Ibid. Compárese con Agustín, *Confessiones*, L. II, l. 1: «su poder por ciertos esas palabras, encendiendo mi propio corazón y los corazones de mis lectores con el amor de ti, Dios». — de dicho amor, y dice otra vez — que escribi este libro por amor de tu amor».

2 La estructura de la oración

Una de las características más distintivas de *Adoro te devote* es la cadencia de sus rimas finales. Las líneas 1-15 acaban en consonante y las líneas 16-28 acaban en vocal. Un sorprendente detalle que inmediatamente llama la atención sobre el hecho de que, al menos en un nivel externo, *Adoro te devote* se divide en dos partes iguales y distintas. Pero esta división no es algo simplemente técnico o externo. Pretendo indicar más adelante que corresponde, de hecho, a un patrón fundamental, una estructura mediativa básica de la oración que, sorprendentemente, no ha sido mencionada hasta ahora por los comentaristas. Pero gracias a este trabajo de Robert Wielockx,afortunadamente va tenemos a nuestra disposición un análisis iluminador de las estructuras poética y teológica del *Adoro te*.

Respecto a la estructura poética, por ejemplo, Wielockx señala que las líneas 1-2 y las líneas 9-10 tienen la misma rima final (*ita*). El efecto conjunto de estas rimas las hace aparecer como una suerte de marco, lo que Wielockx llama una «inclusion»¹⁶ alrededor de las líneas 3-8. Estas líneas 3-8 consisten en tres versos dobles distintos que hacen aparecer naciones separadas, cada una de las cuales es de enorme importancia para Santo Tomás como hombre de fe. Y eso puede explicarse perfectamente por que las seis rimas han sido puestas aparte, dentro de la oración, en un marco externo, por decirlo de alguna manera. He aquí las líneas en cuestión:

*Tibi se cor meum totum
subicit
quia te contemplant totum
delicti
Visus, tactus, gustus in te
soluitur
sed auditu solo tunc creditur:
credo quicquid docit dei
fuit
nichil veritatis verbo verius.*

Todo mi corazón se entrega a ti,
porque
al contemplarte estoy completa-
mente perdido.
La vista, el tacto, el gusto se en-
gañan en ti;
solo puede creerse completa-
mente lo que se oye,
creo todo lo que el hijo de Dios
ha dicho; nada
puede ser más verdadero que la
Palabra de la verdad.

Según Wielockx, estas tres disticos, o líneas dobles, se refieren en primer lugar a «la insuficiencia de las facultades racionales superiores» en segundo lugar a «la debilidad de los sentidos» y en tercer lugar a «la capacidad de la fe para alcanzar toda la verdad».¹⁷ Y estos temas los encontramos repetidos en varios de los otros himnos del *Agnus Dei*.¹⁸ Por eso da la impresión de que la estructura poética de la obra ha sido de recordadamente confirmada por Santo Tomás para apuntalar la estructura y el significado teológicos de la oración.

...

Una manera útil de comprender *Adoro te devote* es verlo en relación a ciertas oraciones que en la Edad Media, maduraron alrededor del rito de la elevación de la sagrada hostia, un rito o ceremonia que tenía lugar inmediatamente después de la consagración. Las oraciones en cuestión eran privadas, oraciones populares evidentemente «menos solemnes» que las oraciones litúrgicas oficiales y que muy habitualmente poseían, según Marie-Dominique Chenu,

¹⁶ Otros ejemplos de «inclusion» pueden encontrarse en la segunda parte de la oración. Véase Wielockx, «Poetry and theology in the *Adoro te devote*», p. 62.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸ *Ibid.*

«una sorprendente originalidad».⁴¹ Pero el periodo de tiempo en el que tenía lugar la elevación era demasiado breve para la realización de una oración tal como *Adoro te devote*. La consecuencia, si bien puede que haya cooperado en el momento de la elevación, la oración habría tenido que continuar *sotto voce*, dadas e al menos alguna parte de canon.

Para comprender plenamente las palabras que abren la oración —su carácter directo, su inmediatez contemplativa— tenemos que pensar en ellas como palabras dichas por un hombre amado íntimo en la presencia de la hostia elevada inmediatamente después de la consagración. Son palabras de adoración amorosa. Una vida de reflexión y meditación sobre el misterio de la Eucaristía encuentra aquí su expresión más conmovedora y más tremorosa. Es un acontecimiento que no podemos describir tanto de forma como de visión, un prodigio de atención crea una *Reike* o *puera* alemán seguramente no se equivocaba cuando afirmó: «si hablarle es una cosa, durante un cierto tiempo debes considerarla como la única cosa que existe: el único fenómeno que tu amor diligente y exclusivo ha colocado en el centro del universo».

*Adoro te devote: ostenis veritas,
te que sub his formis vere la-
tis.*

Te adoro devotamente: oculta
verdad,
a ti, que bajo estas formas estás
verdaderamente oculto.

Esta oración no se dirige simplemente a la Eucaristía, es una oración dirigida a Cristo presente en la Eucaristía. Y

⁴¹ M. J. Henig, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1950, p. 294.

⁴² Véase Wilmar, «La tradición literaria», p. 378, nota 73.

⁴³ R. M. Kilie, «Este es el Young y así en *various ways*», 1922, 976, London, 1946, pp. 3 y 4.

⁴⁴ Aunque nos hemos familiarizado con la *Reike* como *puera*, la frase original de Saint Thomas era *ostendi veritas*. Véase Willocks, *Poetry and Theology*, p. 17.

es una declaración de fe: un cántico de la paradoja. Porque el Dios a quien se dirige permanece oculto bajo las formas de pan y vino. Cristo totalmente presente, totalmente oculto. Aquí, en el orden sacramental, la fe, no la visión, es el contacto más inmediato y profundo de creyente con Dios: un aspecto entrelazado en las esencias que abren la oración. Sin embargo, cuando la obra va llegando a su final Santo Tomás aprovechándose a elevar su mirada sobre y más allá de los límites de este mundo, expresa un anhelo nobilísimamente profundo y sentido por ver a Dios cara a cara:

*Domine, quem velatum vidi
aspice quando fiet illud
quod iam spero
et te revelata cernens facie,
tuum sim beatus tunc glorie*

¡Dios, a quien ahora velo
descubre cuando
se cumpara lo que yo deseo!
De modo que viéndote, revelado
de tu rostro, pueda
ser bendecido con la visión de
tu gloria.

Esta visión tan deseada se da en prenda en la Eucaristía. Pero si promesa, la gran bendición nueva se ve completamente realizada en esta vida. Nuestra vez permanece porque no importa cuanto parezca que nuestra fe se torna leve o se desmorona, un cierto «ver» ocurre aun el rostro de Cristo Jesús, este reconocimiento, en la oración del enorme reto que presenta para la fe el «milenarismo» divino es, sin duda, una de las características más distintivas de la oración. Según Robert Willocks, «la tensión entre la fe y el orden sacramental, por una parte, y la visión beatífica y la resurrección, por otra, es la principal idea teológica implicada en la estructura general del *Adoro te devote*».⁴⁵

⁴⁵ Willocks, «Poetry and Theology», p. 165. A partir de estas palabras que abren la oración, según C. T. Verdard, la oración dice claro que «el empuje, el misterio de la presencia de Dios en la eucaristía», no puede ser comprendido con la luz de los sentidos o la luz de la inteligencia. «Es por medio de otra luz, dice, una luz oculta como la noche luminosa de la que habla el Estando por medio de la cual podemos comprender algo este gran misterio: la luz de

La fe no es visión. Sin embargo, en esta vida, la fe es una manera más efectiva por medio de la cual accedemos a Cristo. En *Adoro te devote* se indican claramente cuatro pasos de los que se considera que depende el crecimiento en la fe.³⁴ En primer lugar, para que pueda despertarse la creencia en Cristo, lo que se requiere es *eccluchar* (*auditu creditur*),³⁵ mas deja claro que la verdad oculta *intem te rital* y simplemente no puede ser aprehendida por ninguno de los otros sentidos. Por eso, la fe depende de una palabra objetiva recibida—escuchada de una fuente acreditada que viene de *fuera*. Pero también exige algo más: una respuesta individual y libre desde *dentro*, una declaración personal. Y resulta que esta es la voz que oímos hablar en la siguiente frase:³⁶

credo quicquid dixit dei tuus, / credo tunc te que ei hinc de /
nil veritatis verba verius, / Dios ha dicho; nada /
puerum puede ser más verdadero que la /
verbum palabra de la verdad.

De paso, merece la pena señalar aquí el de sí mismo juego de palabras de la septuagésima línea de esta frase: *nil veritatis verba verius*—un juego o gracia de estilo que casi podría ser creído de aquí una herma de Santo Tomás. Comentando esta frase particular y otras frase semejantes de la obra del Aquinates, Walter Ong dice: «estos son pasajes caprichosos. Ilustran como el juego de palabras puede crecer dentro

mente a partir de la doctrina distintivamente cristiana y ser utilizado de modo creativo efectivo. Pensar que el juego de palabras debe implicar solo nociones abstractas y debe ser deficiente en su impulso emocional es una idea errónea de una época pasada de la que reniega la crítica moderna».³⁷

La tercera referencia a la fe, la cuarta y última, tanto a la humanidad como a la divinidad de Cristo. Mientras que, en la cruz, la divinidad de Cristo estaba oculta a la vista, su humanidad era visible para todos, su humanidad *nota*. Pero ahora, en el sacramento de la Eucaristía, tanto la humanidad como la divinidad permanecen completamente ocultas. Todo lo que es visible en el altar son los elementos del pan y el vino. Y, sin embargo, fortificado por el don de la fe, Santo Tomás puede confesar, sin vacilación, la creencia en la presencia humana y divina de Jesús en la Eucaristía:

In cruce latebat tota deitas / En la cruz estaba oculta toda la /
sed hic lateret simul et / divinidad /
humanitas pero aquí también estaba oculta la /
humanitas humanidad.

Amba vere credenti atque / Creyendo y confesando verda /
confitemur camente ambas, /
per quod peius latro / pido lo que pidió el ladrón per /
poenitem ténce /
Pugnat sicut Thomas non / No se herida, como Tomás /
intuitur pero se confiesa como yo, Dios, /
Deum tamen intuitu te / /
confitemur

El ladrón crucificado junto a Jesús en la cruz era testigo solamente de la *nota* humanidad de Dios, pero tenía la fe valiente y asombrosa para gritar: «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino».³⁸ Ese grito implicaba cierta clase de creencia en la divinidad de Cristo y es con ese

la fe—verbo *Peritius* dicta. La frase de *Peritius* viene a decirse: «debe ser» (1909) p. 114.

34. Véase el texto latino con los comentarios de Wierlocka en: *Prayers and Meditations*, pp. 65.

35. Véase una discusión sobre este uso de la fe en Richard C. Marsh, *Reading a Poem*, p. 114. Véase también la discusión de la creencia individual de la fe en la obra de Wierlocka en: *Prayers and Meditations*, p. 65. Véase también la discusión de la fe en la obra de Wierlocka en: *Prayers and Meditations*, p. 65. Véase también la discusión de la fe en la obra de Wierlocka en: *Prayers and Meditations*, p. 65.

38. Walter Ong, «Win and Myrry: A Revaluation», p. 318.

grito, con esa creencia, con el que santo Tomás quiere identificarse.

En las dos líneas que siguen hay una breve referencia a la experiencia de fe de Santo Tomás Apóstol. Señala uno de los pasajes más elocuentes y persuasivos de la oración Tomás, conocido como Tomás el incrédulo, fue el apóstol que exigió una prueba visible de la resurrección de Jesús: «*ut non viderem in manibus eius signum de iis qui vivunt et non meto el dedo en su costado, non crederem*» (Jn 20, 26-28). Posteriormente Jesús se apareció a Tomás. El encuentro está recogido en el evangelio de San Juan: «*Et le dijo a Tomás: «Acércate aquí tu dedo y mira mis manos, trae tu mano y métela en mi costado y no seas incrédulo sino creyente. Tomás dijo: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 27-28). Tomás nos dice en su comentario a evangelio que al pronunciar estas palabras el incrédulo expresó expresión claramente «una fe verdadera» y por ello se convirtió en «un buen teólogo». Pronunció la humanidad de Cristo cuando dijo «Señor mío» y proclamó la divinidad de Cristo cuando dijo «Dios mío».³⁴*

...

La referencia a Tomás el incrédulo concierne a primera parte de la oración, las primeras catorce líneas. La segunda parte de la oración, como ya hemos señalado, es diferente de la primera en lo referente a las rimas finales. Estas catorce líneas terminan en vocal mientras que las catorce líneas de la primera parte terminan en consonante. Pero, ¿por qué está dividido de este modo *Adoro te devote*? Es posible que el carácter de la segunda mitad de la oración sea tan significativamente diferente del primero que un cambio en el final de la rima ocurra casi automáticamente? ¿O hizo Santo Tomás deliberadamente este cambio, pretendiendo resaltar la diferencia entre las dos partes? De cualquier ma-

nera que se responda esta pregunta, creo que la división entre las dos mitades de *Adoro te devote* corresponde a una diferencia fundamental entre las dos secciones.

Un aspecto no señalado hasta ahora por los comentaristas es el hecho de que toda la segunda parte de *Adoro te devote* toma la forma de pregunta. Es una oración, o una serie de oraciones, de petición. El impulso original hacia la pregunta fue naturalmente motivado por las breves referencias al Buen ladrón y al Incrédulo Tomás a fin de la primera sección. Pero, por lo demás, la primera parte de la oración es diferente de la segunda. Podemos decir que, en su núcleo, es un acto de simple meditación sobre el misterio de la Eucaristía. Por eso en *Adoro te devote*, en primer lugar, una oración de reflexión o adoración (líneas 1-4) y luego una oración de petición (líneas 15-28). Esta estructura dobla manifestado aquí en *Adoro te devote*, se repite en no menos de tres de los grandes himnos eucarísticos de Santo Tomás. Suena solemnemente: *Verbum supernum proferens, et lauda Sicut*.³⁵ La oración que sirve para subrayar el lugar central que Tomás da en su teología a la oración de petición. Como nadie de su generación Santo Tomás estaba preocupado por resaltar la importancia de esta simple y sin embargo profunda forma de oración evangélica. Sobre este asunto, Simon Tugwell dice: «Correspondía a Tomás crear, que es seguramente, con mucho, el más claro y más coherente tratado sobre la oración desde Orígenes. Y logra mucha de su claridad a través de una comprensión muy precisa de la oración como petición».³⁶

La segunda sección de la oración se abre con una referencia final a la fe. Esto señala lo que podríamos llamar el cuarto «paso» del progreso auténtico en la fe. Santo Tomás pide que su creencia personal en Cristo sea reforzada y, al

[Otra merece la pena señalar aquí que en *lauda Sicut* cuando la oración cambia al modo de petición, las primeras cuatro rimas finales terminan con un vocal: «*Bona Pastor, pascis ovem, fides, nostra quiescent/Tu nos pascis, nos tuas*»/Tu nos bona fac ovem/fide nostra quiescentium.

• Véase S. Tugwell, *Albert and Thomas*, p. 275.

³⁴ *Commentary on the Gospel of St John*, vol. 2, ch. 20, lect. 6, 2562, Peter sham, Massachusetts, 1999, p. 620.

mismo tiempo, pide la bendición de las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad.

<i>Fac me tibi semper magis credere. in te spem habere, te diligere.</i>	Hazme creer aún más en ti, teniendo esperanza en ti y amándote.
--	---

Es imposible no quedar impresionado por la voz personal y directa, de necesidad y de deseo, que en esta segunda sección se hace oír una y otra vez. Pienso en particular en la siguiente petición que de un modo muy notable combina la más completa desesperación de la necesidad con con la más absoluta confianza y esperanza en Dios. No conozco ninguna declaración más hermosa compuesta por el Aquinate:

<i>Pie pellicane. ihesu domine, me immundum munda tuo sanguine</i>	Oh piadoso pelicano. Señor Jesús, purifícame a mí, que soy impuro, con tu sangre
--	--

<i>Cuius una gutta sanguinis facere totum mundum posset omni salvare</i>	Una gota de la tuya bastaría para salvar a todo el mundo de su conta- minación.
--	--

La imagen de Cristo como pezcano puede encontrarse en pinturas, frescos y vidrieras medievales. Se creía que el pájaro se hería a sí mismo para alimentar a su prole con su propia sangre. Por eso se convirtió en un símbolo de la fuente de Cristo en la cruz y de su asombroso amor sacrificial por la humanidad.³ Por supuesto, ese sacrificio

³ La idea de la oración es decir que una gota de la sangre de Cristo bastaría para salvar a todo el mundo de su contaminación. Fue inspirada por una frase frecuentemente atribuida a san Bernardo de Claraval. A veces se gusta repetir la frase en varios de sus idiomas. En un lugar por ejemplo atribuyendo la frase a Bernardo, dice «*Minimum gutta sanguinis. Probi sufficeret ad salvandam humani generis*» «la más pequeña gota de la sangre de Cristo habría bastado para salvar a toda la humanidad». Véase *questiones quoddamlibetianae* l. vi. q. 1. 1. 2.

se ha hecho presente en los símbolos de pan y vino en la Eucaristía. Y es aquí, el pan, el que es el centro de la siguiente petición:

<i>O memoriale mortis domini. panis vivus tuam prestas homini Presta michi semper de te vi- vere et te michi semper dulce sapere</i>	Oh, memoria de la muerte del Señor pan vivo que da vida al hombre. permíteme vivir siempre para ti y permíteme gustar siempre de tu dulzura.
--	---

En la primera sección de la oración había un énfasis particular en la verdad, pero aquí el énfasis se pone en la vida, vivir en y para Cristo.⁴ El pan que se te ha dado al creyente para que coma —el pan vivo del cuerpo de Cristo— es nada menos que una prenda de la vida eterna —a breve palabra «semper» lleva un peso considerable en el tanto de significado como de emoción—. La intencionalidad contemplativa que sugiere a frase «permíteme vivir siempre para ti y permíteme gustar siempre de tu dulzura» merece especial atención. El deseo que subyace a la frase brota, por supuesto, de un corazón transformado por la fe, la esperanza y la caridad. Pero es la fe, en primer lugar la que, según Santo Tomás, hace posible la intimidad real con Dios. En su *Comentario a las Sentencias*, dice «la primera unión de alma con Dios se logra por la fe y eso es porque por la fe el alma está en algún sentido desposada con Dios, como se dice en Oseas 2: 22: *te desponsare in la fe*»⁵.

La visión aquí expresada la comparte Santo Tomás con sus contemporáneos, pero lo que es diferente y distintivo de la era es la referencia a Oseas. Apparently ninguno de los contemporáneos de Tomás citaba este texto particu-

⁴ Véase Wiedrich, «Poetry and Theology», p. 166.

⁵ In *Quoniam librum Sententiarum*, dist. 39, a. 6, ad 2. Parva vol. 7, p. 1928.

ar de Oseas en este contexto específico.⁴⁴ Y ese es un aspecto que merece la pena señalar. Digo esto porque cuando en *Adoro te devote* Tomás expresa su deseo de una fe más profunda y una más profunda comunión con Dios, e incluye en su oración las siguientes dos breves peticiones: «*fue me ubi semper magis credere*» (hazme creer aun más en ti) y «*se michi semper dulcius supere*» (permíteme gustar siempre de tu dulzura), da la impresión de que se está haciendo eco de un mismo texto de Oseas que venimos considerando: «*spansabo te michi in fide*» (te desposaré en la fe).⁴⁵

J. P. Torrell, impresionado por estas pequeñas relaciones y cómo concluye: «por eso es bastante posible que, al escribir este verso, Tomás recordase a Oseas y el tema de los desposorios de Dios con el pueblo, una tema que muy tarde sería desarrollado con tanta fuerza en la tradición mariana». Tomás, con su discreción acostumbrada y sin el menor alarde, se inserta en esta línea (mística).⁴⁶

En una ocasión reflexionando sobre cómo era disfrutar de un contacto cercano y fraterno con el Aquinate, un docto amigo de su época afirmó: «realmente el espíritu simple quiere vivir con él y poder hablar con él de vez en cuando». Naturalmente, esa clase de conversación directa e íntima ya no es posible. Sin embargo, respecto a la oración, tenemos un sorprendente acceso a lo que podría llamarse la voz real del santo: el Aquinate no simplemente hablando sobre la oración en abstracto, sino realmente orando, el hombre el «buen teólogo», como si se le escuchase por casualidad en el mismo acto de la oración de meditación.

⁴⁴ Esto lo señala Widoicka, «Poetry and Theology», pp. 167-8.

⁴⁵ En la Vulgata latina el texto de Oseas dice: «*spansabo te michi in simplicitate*» (te desposaré para siempre).

⁴⁶ J. P. Torrell, «Adoro te: La plus belle prière de saint Thomas», en *La vie spirituelle*, vol. 152, n. 736 (Marzo, 1998), p. 32.

⁴⁷ *Fontes vitae*, 33, p. 200; *Fontes*, p. 52.

Conclusión: Tomás de Aquino: un místico discreto

Una de las razones por las que me ha parecido adecuado terminar este estudio del Aquinate con una reflexión sobre *Adoro te devote* es porque la oración contiene, de una manera ejemplar, muchas de las características más impresionantes del Aquinate como poeta y hombre de oración. *Adoro te* es la obra de un teólogo —no hace falta decirlo— pero su autor no es solo un pensador profundo, sino también un artista considerable y un hombre de la más profunda humildad, la sagrada hosana ante la que se inclina con te viva y a la cual presta toda su atención amorosa, contiene en forma sacramental la presencia real de Cristo Jesús. Y cada pensamiento expresado en la oración, cada palabra dicha, sugiere una entrega de corazón y mente. El autor de *Adoro te devote* es un hombre de fe y oración, un teólogo arrodillado.

Durante los últimos siglos, la teología ha tendido a convertirse en una actividad tan especializada —o la actividad tan exclusivamente intelectual— que se ha arriesgado a perder el contacto con la experiencia de fe viva y con la vida de devoción. Pocos de sus practicantes han podido, en la práctica, combinar la ardua tarea de pensar con la gracia espontánea y la pasión de la devoción. Como resultado, la teología ha comenzado a ser seca y abstracta, una disciplina académica sin relación con la búsqueda de la sanidad o con un sendero de espiritualidad. Y al mismo tiempo ha habido otra cosa —quizá incluso mayor—, que es la vida de

humilde devoción. Después de contacto con el ciclo y el resto de una tradición intelectual robusta, la devoción ha sufrido, con demasiada frecuencia, al degenerar en formas de falsa o exagerada piedad y en un mero sentimentalismo. Sin duda, por esa razón, Hans Urs von Balthasar se sintió obligado a afirmar en 1984 «visto en la inseparabilidad de teología y espiritualidad, va que su separación es el peor desastre que ha ocurrido en la historia de la Iglesia».¹

Casi toda la obra del Aquinate fue compuesta en un contexto académico y, como resultado, el elemento contemplativo de su pensamiento no es el elemento que más llama la atención a primera vista. Pero si se le da al lector del Aquinate la oportunidad de estudiar la obra con mayor profundidad, pronto se vuelve claro hasta qué punto la vida de oración y contemplación es fundamental para la visión del Aquinate como teólogo. Por ello, más que un mero de separación existente entre teología y espiritualidad, lo que la obra revela de hecho es una conjunción íntima de mente y corazón, de pasión e inteligencia, de profunda reflexión y amorosa adoración.

En *Adoro te devote* hay dos individuos particulares con cuya oración Tomás exige identificarse y ambos son humildes figuras evangélicas: Tomás el Incremado y el Ladrón moribundo. El acto de identificación intuitiva por parte del Aquinate habla muy bien de su manera de entender la oración cristiana. Aunque *Adoro te* es en sí mismo un acto de la más profunda adoración, ninguna oración tal como Tomás la entiende pierde nunca el contacto con la dura realidad de la necesidad humana. Toda oración, en cierto sentido, es una oración de petición. Sin embargo, dicho eso, aunque nuestra necesidad humana —nuestra *miseria*— se revela realmente en la oración, hay algo mucho

más importante que se revela al mismo tiempo, y eso es, naturalmente, la *misericordia*, la amorosa misericordia de Dios. Por esa razón, los textos más frecuentemente usados por la Iglesia en la Eucaristía, como señala Santo Tomás, son los salmos compuestos por David (un hombre «que obtuvo el perdón después de pecado» y las cartas escritas por San Pablo (un hombre que de modo semejante «obtuvo la misericordia»), «de modo que mediante estos ejemplos, los pecadores puedan despertar a la esperanza».²

Cuando Santo Tomás comenta estos dos textos bíblicos, uno del Antiguo y uno del Nuevo Testamento, tiene mucho que decir sobre cómo hemos descubierto, acerca de verdadera significación y la práctica de la oración. La mayoría de lo que dice sobre el tema, sin embargo, no ha sido comentado por sus lectores hasta ahora, y eso es una pena. Digo esto porque, aparte de la magnífica oración 83 de la segunda parte de la *Summa*, y de una reflexión anterior sobre el tema en su *Comentario a las Sentencias*, no hay otra sección en su obra que ofrezca tanta amplitud y profundidad de intuición y sabiduría respecto al tema de la oración. Y, además, la sabiduría se comunica, por lo general, de una manera más abierta y sencilla que en el caso del ciclo en cierto modo severo y simple de la *Summa*, un hecho que sirve para hacer al Aquinate en estos comentarios, más inmediatamente accesible para nosotros como Maestro espiritual.

No todas las obras del Aquinate fueron compuestas en un contexto académico. Las grandes homilias eucarísticas, por ejemplo, fueron compuestas para una fiesta litúrgica de la Iglesia y las oraciones atribuidas al Aquinate fueron escritas, podemos suponer, para su propio uso privado. La más notable de estas oraciones es *Adoro te devote*, una oración que es, con mucho, la obra más conmovedora y contemplativa nunca compuesta sobre la Eucaristía. Que el Aquinate no fue solo un gran santo, sino también un mis-

¹ Véase «Address of Hans Urs von Balthasar», en *L'Orientale Review* (edición inglesa), 23 de julio de 1984, p. 8. Este discurso fue pronunciado por von Balthasar el 15 de junio de 1984 después de haber recibido el Premio Internacional Pablo VI en presencia del papa Juan Pablo II.

² Prólogo, 6. *Super epistolam Pauli Ieroni.*, ed. Marietti, Roma, 1953, p. 2.

³ Véase *Commentary on the Sentences*, L.4, dist.15, q. 4.

tico en el sentido estricto de la palabra, es algo que dieron por sentado todas las biografías tempranas. Se nos relatan una y otra vez fenómenos sorprendentes, tales como el don de lágrimas, la profecía, las visiones y las locuciones místicas. Pero yo diría que el núcleo de la vida contemplativa de Santo Tomás se reveló no tanto en estos fenómenos extraordinarios cuanto en su amor manifestado a Dios, y en su puro deleite en la sabiduría.

Santo Tomás amaba a Dios no solamente por razones teológicas sino por lo que él llama «la experiencia de la bondad divina». Dice: «Dios no está lejos de nosotros ni fuera de nosotros, sino que más bien está en nosotros, como dice Jeremías 14: *Estab en nosotros, Señor*. Así, la experiencia de la bondad divina se llama gusto».¹ Análogamente, Santo Tomás permanece cada día sobre las obras internas de su propia experiencia contemplativa. En ese sentido, es un místico en secreto. —mas— nos recuerda Joseph Pieper —quiere de arclar en su propio estado interno y no su percepción de un tema dado». El resultado final es un misticismo que nunca se expresa en experiencias psicológicas o psico-espirituales (a veces), sino que se hace manifiesto, de modo maravilloso, en inspiradas obras de sabiduría.

«Aquí nate no fue un místico cristiano a pesar de ser teólogo, sino porque era un teólogo especia, un «*bonus theologus*», un hombre totalmente dedicado a la contemplación de la verdad y a la proclamación del Evangelio. Sus «*nasas*» de contemplación, por usar una de sus propias imágenes, eran las de «una paloma» de contemplación, no las de «un cuervo».² Su vida de contemplación nunca fue solo para sí mismo. Fue una «paloma» de bondad y a diferencia del egoísta «cuervo» nunca olvidó las necesidades de los demás, sino que siempre estuvo preocupado por llevarles los frutos de su contemplación. Sabemos que Tomás en

los últimos meses de su vida, experimentó momentos de inimaginable éxtasis. Pero este privilegio de oración, este éxtasis, no fue el de un mero entusiasmo psicológico. Mas bien, podemos creer que fue, como manifiesta la evidencia abrumadora de su vida de oración, un éxtasis de amor y de servicio leal.

Una vez cuando parafraseaba una frase de San Pablo, Tomás reveló algo de su propia profunda espíritu contemplativo, y también algo de su propio ardiente deseo apostólico por el bien de los otros. Las líneas ya han sido citadas en un capítulo anterior, pero dado que nos piden sobre aviso, con mucha autoridad sobre el «Tomás desconocido», cuya identidad y visión ha sido el principal tema de muchos de este libro, me permito la libertad de citar aquí de nuevo. Tomás dice: «añadiendo que este ven el mismo corazón literalmente «en las entrañas» de Cristo Jesús, es decir que podáis amarle íntimamente y podáis ser amados por él, porque la vida humana consiste en esto».³

¹ Salmo XXXI: *In Psalmis*, p. 746.
² J. Pieper, *Guides to Christian Spirituality*, p. 101.
³ Salmo LIV: S. Bona, Vol 6, p. 129.

Super epistolam ad Philippenses lectura, c. = lect. 7 = 5 en *Super epistolam*, vol. = p. 114.

Apéndice 1

Cuatro oraciones atribuidas a Tomás de Aquino; texto latino original¹

(1) ORACIÓN PARA EL SABIO ORDENAMIENTO

Concede michi, misericors Deus, que omnia placita sunt
ardenter concupiscere, prudenter investigare, vera-
citer agnoscere, et perfecte implere. Ad laudem et
plenam gloriam tuam ordina mea ut necesse est et quod a me
requiritur ut bene sciam, et da exequi sicut ut oportet et ex-
pedio animae meae. Via mea, Domine, ad te recta non deflecta
et consummata, non deficiens inter prospera et adversa,
ut in prosperis tibi gratiam referam et in adversis servem
patientiam, ut non deficiam et non desista, et tristis non deprimar
de nullo gaudeam nisi quod promoveat me apud te, nec de
aliquo doleam nisi quod abducat a te, nulli placere appe-
tam vel displicere timeam nisi te. Vilescam michi omnia
transitoria propter te, et cara sicut michi omnia tua et tu

¹ El texto latino de la Oración para el sabio ordenamiento lo tomamos de la edición de 1996 de Claire le Brun-Goussier de la *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, de Guillermo de Tocco, p. 156. El texto de las otras tres oraciones lo tomamos de la edición de Bona de 1980 de la obra del Aquinate vol. 6 (*Responsiones*) p. 584. Hay que señalar que los textos latinos de Bona y le Brun-Goussier difieren en algunos aspectos menores del texto de la edición anterior de la obra del Aquinate, de Marietti, de 1933.

Deus super quam omnia. Tedeat me omnis gaudii quod est sine te. neque capiam quicquid erit extra te. Delecte me labor qui est pro te, et rediosa alicui oculus quies que non est in te. Frequenter da me cor meum ad te dirigere et in delectationem meam cum emendationis proposito domando pensare. Fac me Deus meus, humilem sine indignitate, gladium sine assumptione, natum sine deiectione, naturatum sine gravitate, agere sine levitate, veracem sine duplicitate, te non negentem sine desperatione, sperentem sine presumptione, peccatum corrigere sine simulatione, ipsum conficere verbo et exemplo sine eversione, obedientem sine contradictione, patientem sine murmuratione. Da mihi Domine Deus cor pervigili quod nulla seducat a te et fides vigilans. Da mihi cor castum nulla deorsum talarum digita affectuum suorum invictum quod nulla tangat tribulatione et da verum quod nulla sibi vendit et venientia temptatio et da rectum quod nulla obliquet sinistra mentio. Largere mihi Domine Deus meus intellectum te agnoscere, diligenter te quaerentem, sapientiam te audientem, conversationem te placentem, perseverantiam te habentem, expectantem et fiduciam te finem amplectentem. tua pennis hic configi per penitentiam, ut beneficiis uti in via per gratiam et tuis gaudiis in patria sine patria tua per gloriam. Amen.

(2) ORACIÓN POR LAS VIRTUTES

O Deus omnipotens, omnia sciens, principio et fine carens, qui es virtutum donator et conservator, digneris me stabilire solido fidei fundamento, et tuam inexpugnabili spei clypeo, atque decorare nuptiali charitatis vestimento. da mihi per justitiam tibi tutasse per prudentiam insidias diaboli, cavere per temperantiam modum tenere, per fortitudinem adversa patienter tolerare, da bonum quod non habeo, ab habentibus humiliter quaerere, malum culpae quod feci, velaciter accusare.

maiam poenae quod sustinui, acquatui ter ferre, bone proximi non invadere, de bonis tuis semper gratias agere habere, necesse, et tuum discipulatum semper servare, nequam a vaniloquio resurgere, pedes a discubitu cohibere, oculos a vapo, visu comprehendere, aures a tumultu huius separare, vultum humiliter inclinare, mentem in caelestia levare, transgredi contemnere, te tantummodo desiderare, carnem domare, conscientiam expurgare, sanctos honorare, te digne laudare, in bono proficere, et bonos actus in sancto terminare. Plania in me, Domine, virtutes, ut circa divina sint devotus, vota humana officia providet, circa usum proprii corporis nulli interitus. Da mihi Domine ferventem contritionem, puram confessionem, peccata amara actionem. Quodam te digneris interius per bonam vitam, ut faciam quod deceat, et quod mihi proficiat ad meritum, et iniquis proximis ad exemplum. Da mihi ut nunquam ea quae sunt invenerim appetere, et quae sunt accipere famidiis; ne contingat inchoanda ante tempus appetere, aut inchoata ante consummationem deserere. Amen.

(3) ORACIÓN DE ALABANZA Y ACCIÓN DE GRACIAS

Lauda, glorifico, benedico te, Deus meus, propter cunctas indigno mihi praestita beneficia. Laudo clementiam tuam me diu expectantem, dulcedinem tuam ulcisci simulantem, pietatem tuam vocantem, benignitatem tuam susipientem, misericordiam tuam peccata remittentem, bonitatem tuam in me impendentem, patientiam tuam injurias non recordantem, humilitatem tuam consolantem, pietatem tuam protegentem, aeternitatem tuam conservantem, veritatem tuam remunerantem. Quid dicam, Deus meus, de tua ineffabili clementia? Tu enim vocas fugientem, suscipis revertentem, aquas turbantem, aeternas desperantem, stimulas negligenter, armis pugnantem, coronas triumphantem, peccatorem post poenitentiam non spernis et injurias non

mem neris, a multis liberas periculis, ad poenitentiam cor emollis, rernes supplicis, allicis promissis, castigas flagellis, angelico ministerio custodis, ministeras temporalia, reservas nobis aeterna, humanis dignitate legationis, nivas clementia redemptionis, promittis praemia remunerationis, pro quibus omnibus laudes referre non sufficit. Majestati tuae gratias ago propter inmensae bonitatis tuae abundantiam, ut semper in te gratiam multiplices, et multiplicatam conserves, et conservatam remuneres. Amen.

4) ORACIÓN PARA ALCANZAR EL CIELO

Te Deum totius consolationis invoco, qui nihil in nobis praeter tua dona cernis, ut mihi post hujus vitae terminum donare digneris cognitionem principae veritatis, innotem divinac maiestatis. Da etiam corpori meo, largissime remuneratos, claritatis pulchritudinem, agilitatis promptitudinem, ubi aera aptitudinem, in passibilitatis fortitudinem.

Apponas vis affluentiis, quatuordecim affluentiam deliciarum, confucentiam benedictum, in gaudio pervenit supra me de tua consolatione, ultra de bonis amenitate, intra de corporis et animae glorificatione, iusta de angelorum et hominum delectabili associatione.

Consequatur apud te clementissime Pater, in eis rationalis sapientiae, naturae, conspectibus desideratissimam adpunctionem, irascibilis triumphus laudem, ubi est, apud te exalto periculis distinctio mansuetudinis, concordia voluntatum, ubi est amoenitas vernalis, luciditas aetiva.

A libertas autumnalis et requies hiemalis. Da, Domine Deus, v. tanta de morte, gaudium sine dolore, ubi est summa libertas, libera securitas, secura tranquillitas, jucunda felicitas, felix aeternitas, aeterna beatitudo, veritatis visio, atque laudatio, Deus. Amen.

Apéndice 2

Los himnos del Corpus Christi con traducción literal

*Pange lingua, gloriosi
corporis mysterium,
sanguinisque pretium,
quem in mundi pretium,
fructus ventris generosi
rex effudit gentium*

Canta, oh lengua, el misterio
del cuerpo glorioso,
y de la preciosa sangre,
que el Rey de los Gentiles,
el fruto de un vientre generoso,
derramó por el rescate del
mundo.

*Vobis datus, nobis natus
ex intacta virgine,
et in mundo conversatus,
spatio verbi seminat
in modum servatus
mirro cunctis ordine*

Dado para nosotros, nacido para
nosotros
de una Virgen intacta
habiendo morado en el mundo
sembrando la semilla de la
Palabra,
culminó de manera admirable
el periodo de su estancia terrena.

*In supremas nocte coenae
recumbens cum fratribus,
observata lege prae
cibi in legalibus
cibus surbae duodenae
se dat suis manibus*

La noche de la Última Cena,
reclinado con sus hermanos,
habiendo observado totalmente
la ley
respecto a las comidas legales,
al grupo de los doce se da
a sí mismo como alimento con
sus propias manos.

*Verbum caro panem verum,
Verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christus
merum
et si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
totum fides sufficit.*

*tantum ergo sacramentum
convenitur certum
et antiquum documentum,
novi vetus ritus,
praesens fides supplementum
sensuum defectus*

*Genitori genitique
sub et tributo,
unum, honor virtus quique
et benedictio,
procedenti ab utroque
compar sit laudatio*

La Palabra encarnada hace carne
el pan verdadero mediante una
palabra,
y la sangre de Cristo se vuelve
verdadero vino
y si los sentidos son deficientes
para confirmar al corazón sincero
hasta la fe sola.

Por eso, por tanto
y ademas tan gran sacramento,
y que la antigua conveniencia
deje paso al uso nuevo,
que la fe proporcione un refuerzo
a la deficiencia de los sentidos

A Padre y a Hengendado
sean una misma y el mismo,
el mismo, el honor, la virtud
y también la bendición,
y el que procede de ambas
reciba la misma alabanza que
el uno

SACRIS SOLEMNITATIS

*Sacris solemnitatibus
tunc etiam gaudia
et ex parte ordinis
sunt praevenerunt,
recedant vetera,
nova omnia,
nova voces, et opera*

*Novitas reorientur
una novissima,
qua et huius creditur
agnam et acynum
dedit, et fratribus
iuxta legitima
prout indulta patribus*

*Post agnum typicum
expetit epula
corpus dominicum
datum discipulis
et totum omnibus
quod totum unguis,
cum fateretur mandatum*

A los sagrados ritos
únanse los gozos
y que las alabanzas suenen
desde el interior de los
corazones,
que las cosas antiguas
retrocedan
que todas las cosas sean
nuevas
cúrzalas - veces y obras.

Recordamos la noche
de la Última Cena
en la que se cree que Cristo
dio a los discípulos
cordero y pan ácimo,
según las prácticas fijadas
previstas por los antiguos
padres.

Después de que el cordero
simbólico (fue comido) y
terminó la gran comida,
el cuerpo del Señor
fue entregado a los
discípulos,
enteramente a todos
y entero a cada uno,
entregado con sus propias
manos.

*Dedit fragilibus
corporis ferulum,
dedit et tribulatio
sanguinis poculum,
dicens
quod modo miscuit,
omnes ex eo bibite*

*Ne sacrificium
nihil esset,
cuius officium
committi voluit
solum presbyteris,
quibus sic congruit
ut sumant et dent ceteris.*

*Panis angelicus
fit panis hominum,
dai panis carnis
figurae spirituum;
(1) res mirabilis;
Manducat Dominum
pauper, servus, et humilis*

*Te rina dedit
utique poscimus,
sicut nos visitas
sicut te colimus
per tuas semitas
duc nos, quo tendimus
ad lucem, quam inhabitas*

A los fragiles les dio
el apoyo de su cuerpo,
y a los tristes les dio
el cáuz de su sangre.
diciendo: ¡oh!
la copa que os doy
bebed todos de ella.

Así así tuvo
este sacrificio
y quiso encomendarlo
solo a los presbíteros
cuyo oficio es
consumido primero ellos
mismos
y luego dárselo a los demás.

El pan angélico
se hace pan de los hombres;
el pan celestial
da término a las (1) car-
nes. ¡Oh, cosa admirable!
Comen al Señor
el pobre, el siervo, y el
humilde

A ti, Dios trino
y uno, te suplicamos
que nos visites
cuando te adoramos;
por tus cam nos
conducellos a la luz a la que
tendemos,
en la que tú habitas.

VERBUM SUPERNUM PRODIENS

*Verbum supernum prodiens
Ater Patris linquens dexteram.
Ad opus suum exiens,
Venit ad vitae vespem.*

La Palabra que viene de lo
alto
y que no deja la diestra del
Padre,
saliendo a su obra
ha llegado al atardecer de la
vida.

*In mortem a discipulo
Sua tradendum nemus.
Primo in vitae ferculo
Se tradidit discipulis*

Antes de ser entregado a la
muerte,
a sus rivales por su discípulo,
en el plato de la vida
se entregó a sus discípulos.

*Quibus sub bina specie
Carnem dedit et sanguinem,
In duplicis substantiae
Totum cibaret hominem.*

A ellos, bajo una doble
especie,
les dio su carne y su sangre
para que el hombre, de doble
sustancia,
se alimentase todo él.

*Se nascens dedit socium.
Convivens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnan. dat in praemium*

Por su nacimiento se dio
como compañero,
en la cena como nuestra
comida
muriendo como nuestro
rescate
reunando se nos da como
premio.

*(1) salutari hostia,
Quae caelo pandis ostium.
Bella premunt hostilia,
Da robur fer auxilium.*

O víctima salvífica
que abres la puerta de cielo
guerras vici tes nos opri-
man danos fuerza danos auxilio.

*Unus trinoque Domino
Sis sempiterna gloria,
Qui vitam sine termino
Nobis donet in patria.*

Al Señor uno y trino
sea la gloria eterna,
que él nos conceda
vida sin término en la patria.

*Unus enim sollemnis agitur
in qua mensae prima recolitur
hinc institutio*

Porque se celebra un día
solemne
en el que se conmemora
la primera institución de la
mesa.

*In hac mensa novus regis
novum Pascha novae legis
pharisae veteris terminat*

En esta mesa del nuevo rey,
la nueva Pascua de la nueva
ley
pone fin a la Pascua antigua.

*Veritatem novitas
umbrae fugat veritas
noctem lux eliminat*

Lo nuevo (sustituye) a lo
viejo,
la verdad pone en fuga a la
sombra,
la luz acaba con la noche.

*Quod in cena Christus prae
faciendum hoc exprimit
in sua memoriam*

Lo que Cristo hizo en la
cena,
pidió que fuese hecho
en memoria suya.

*Facti sacris instituti
panem, vinum in salutem
consecramus hostiam*

Instruidos por las sagradas
enchanzas
consagramos el pan y el vino
para la salvación.

*Dogma datur Christianis
quod in carnem transit panis
et vinum in sanguinem.*

Este es el dogma dado a los
cristianos,
que el pan se cambia en carne
y el vino en sangre

*Quod non capis, quod non
vides,
animosa firmat fides
praeter rerum ordinem*

Lo que no entendéis, lo que
no veis,
la fe ardiente lo confirma
más allá del orden natural.

LAUDA SION

*Lauda, Sion, salvatorem,
lauda ducem et pastorem
in hymnis et canticis.*

Alaba, Sion, al Salvador.
Alaba al rey y pastor
con himnos y cánticos.

*Quantum potes, tantum aude,
quoniam maior omni laude
nec laudare sufficit*

Cuanto puedas, cuanto oses,
porque él es mayor que toda
alabanza
y ninguna alabanza es
suficiente

*Lauda, thema speciosum,
panis vivus et vitula
hodie proponitur*

Un tema especial de alabanza,
el pan vivo y dador de vida
es el que hoy se nos propone

*Quem in sacra mensa coeunde
turbae fratrum diuidentiae
datum non ambigitur*

Quien en la mesa de la
sagrada cena
al rebaño de los doce
hermanos
sin duda se entregó.

*Sit laus plena, sit sonora,
sit lucunda, sit decora
menti, subtrahit.*

Que la alabanza sea plena,
que sea sonora,
que sea gozoso, que sea bello
el júbilo del alma.

*Sub diversis speciebus,
signat tantum et non rebus
latent res eximiae*

Bajo diversas especies,
sólo signos y no la realidad.
Se ocultan cosas maravillosas.

*Carni cibum, sanguis potus.
manet tamen Christus totus
sub utraque specie*

La carne es alimento, la
sangre bebida
sin embargo Cristo
permanece entero
bajo ambas especies

*A sumente non conctus,
non confractus, non divinus,
integer accipitur.*

Quien lo come lo recibe
sin cortar y sin romperlo
sin dividir, no integramente

*Sumit unus, sumunt multi.
quantum isti, tantum ille,
non sumptio consumitur*

Como lo recibe, así lo reciben,
tanto estos como aquel
y recibiendo no se agota

*Sumunt boni, sumunt mali.
ipse tamen inaequalis,
vitae vel interitus.*

Lo reciben los buenos, lo
reciben los malos
para un Dios no sin embargo
diferente
a vida o a muerte

*Mors est malis, vita bonus.
Vide, paris sumptionis
quam sit dupar exitus*

La muerte para los malos, la
vida para los buenos.
Ved, de una recepción
semejante,
que diferente puede ser el
resultado

*Fracto deum sacramento,
nec vacillat, sed memento
unum esse sub fragmento.
quantum toto legitur*

Cuando el sacramento se
parte,
no vacila, sino recuerda
que en el fragmento
se contiene tanto como en el
todo.

*Nulla in hi scissura.
ign. tantum hi fractura.
que nec ratio nec natura
agendi minuitur*

No se divide la realidad,
sino que sólo se rompe el
signo.
y por la ruptura no
disminuye ni el estado
ni la dimensión de lo
significado

*Ecce panis Angelorum,
factus cibum viatorum.
vere panis, huiusmodi.
non mittendus anibus*

He aquí el pan de los ángeles,
hecho comida de los
peregrinos,
verdadero pan de los hijos,
que no se debe dar a los
perros

*In figura praefiguratur
cum Isaac immolatur
agnus Paschae deputatur
datur manna patribus*

En figuras prefigurado
cuando Isaac fue inmolido,
cuando el cordero pascual
sacificado,
cuando el mana fue dado a
los padres

*Bone Pastor panis verus
Iesu nostri miserere
tu nos pascere nos tuere
tu nos bona fac videre
in terra viventium.*

Pastor bueno, pan verdadero,
Jesús, ten piedad de nosotros,
aléntanos y protégenos,
haznos ver las cosas buenas
en la tierra de los vivos.

*Tu qui curata sis es uale,
qui nos paucis hic mortales,
in nos ibi commensales,
cohaeredes et sodales
fac sanctorum civium.*

Tú que conoces y puedes
todas las cosas,
que nos alimentas aquí a los
mortales,
haznos allí comensales,
coherederos y compañeros
de los santos ciudadanos.

Índice General

AGRADECIMIENTOS	9
-----------------------	---

INTRODUCCIÓN.....	11
-------------------	----

PRIMERA PARTE

TOMÁS DE AQUINO: HOMBRE DE ORACIÓN

I. LA VIDA INTERIOR DE «UN MÍSTICO EN EL CAMPUS»	17
1. Tomás de Aquino bajo escrutinio: el juicio de von Speyr.....	17
2. El dilema del intelectual: Tomás de Aquino y Charles Darwin	21
3. Ciencia y devoción: Tomás de Aquino y Santo Tomás Didimo.....	23
4. Estudiante entregado y hombre de oración	27
5. El escolástico entre los místicos.....	32
6. ¿Retrato de un místico?	34
7. Herman Hesse lee al Aquinate	37
8. El Aquinate «en el campus»	39
9. El Aquinate y el Dios desconocido.....	42
10. El colapso, el silencio.....	46
2 CUATRO ORACIONES: LA INFLUENCIA DE HUMBERTO DE ROMANS	51
1. Introducción.....	51
2. La influencia de Humberto de Romans.....	57
(1) Oración para el sabio ordenamiento de la propia vida.....	61
Oración para el sabio ordenamiento de la propia vida.....	
Comentario	64

A. La búsqueda de la sabiduría.....	64
B. La cuestión de la autoría.....	68
(2) <i>Oración para obtener las virtudes</i>	75
<i>Oración para obtener las virtudes.</i>	
<i>Comentario</i>	78
A. Virtudes mayores y menores.....	78
B. La influencia de Humberto de Romans.....	83
(3) <i>Oración de alabanza y acción de gracias</i>	86
<i>Oración de alabanza y acción de gracias.</i>	
<i>Comentario</i>	88
(4) <i>Oración para alcanzar el cielo</i>	91
<i>Oración para Alcanzar el Cielo. Comentario</i> ..	92
A. La glorificación de alma y cuerpo	93
B. La influencia de Humberto de Romans...	96
<i>Conclusión</i>	99

SEGUNDA PARTE
LA PLEGARIA EXAMINADA:
SONDEO DE LOS COMENTARIOS BÍBLICOS

3. EL AQUINATE COMO EXÉGETA.....	107
1. <i>El joven maestro</i>	107
2. <i>Maestro en sacra página</i>	110
3. <i>Un nuevo contexto, una nueva manera de leer</i>	114
4. LA ORACIÓN EN LA PRÁCTICA: EL AQUINATE SOBRE SAN PABLO.....	121
1. <i>Introducción</i>	121
2. <i>Presentación de Pablo el Apóstol</i>	122
3. <i>La oración en San Pablo y en Santo Tomás</i> ..	126
(1) <i>Petición: la oración petitoria</i>	128
(i) Orar en el Espíritu	128
(ii) Cuestiones sobre la petición	130
(iii) Humildad y oración	133
(iv) Oración y caridad.....	135
(v) La cercanía de Dios	140

(2) <i>Acción de gracias: la oración de gratitud</i>	145
(i) La acción de gracias y las virtudes	145
(ii) El reto de la oración continua.....	148
<i>Conclusión</i>	153

5. ORAR EN TIEMPO DE NECESIDAD: EL AQUINATE SOBRE LOS SALMOS	155
<i>Introducción</i>	155
(1) <i>Este pobre hombre gritó: la oración como un grito</i>	
<i>de socorro a Dios</i>	165
(i) La oración del corazón interior	166
(ii) Ansiedad y oración	169
(iii) Contemplación y acción	174
(1) <i>Desde el pozo de la miseria: la oración como «intérprete de la esperanza»</i>	178
(i) La experiencia de la misericordia divina ..	178
(ii) Desesperación y esperanza	181
(iii) Gustar y ver	185

TERCERA PARTE
POETA DE LA EUCARISTÍA: LOS HIMNOS Y LOS CÁNTICOS
DEL AQUINATE

6. UN POETA EN CIERNES	197
1. <i>¿Un poeta principiante?</i>	199
2. <i>¿Un soneto del Aquinate?</i>	201
7. «CORPUS CHRISTI» AUTORIA E HISTORIA DE COMPOSICIÓN	205
1. <i>La cuestión de la autoría</i>	205
2. <i>«Corpus Christi»: la fiesta y su fundador</i>	208
3. <i>«Corpus Christi»: la contribución del Aquinate</i>	211
8. EL AQUINATE SOBRE POESÍA Y TEOLOGÍA.....	217

9. LOS HIMNOS Y CÁNTICOS INDIVIDUALES	229
Introducción.....	229
(1) <i>Pange lingua. El himno de vísperas</i>	234
<i>Pange lingua. Comentario</i>	236
1. Significado y música.....	236
2. Las fuentes del <i>Pange lingua</i>	239
3. Una poesía de la paradoja	241
(2) <i>Sacris solemniis. El himno de maitines</i>	248
<i>Sacris solemniis. Comentario</i>	250
1. Solemnidad y gozo	250
1. El sacerdote y el sacrificio	254
3. El pan de los ángeles.....	258
(3) <i>Verbum supernum prodiens.</i> <i>El himno de laudes</i>	261
<i>Verbum supernum prodiens. Comentario</i>	262
1. El don, el milagro	263
2. La entrega	267
3. «Da fuerza, envía ayuda».....	270
(4) <i>Lauda Sion. Secuencia para la misa del</i> <i>Corpus Christi</i>	274
<i>Lauda Sion salvatorem. Comentario</i>	279
1. La gracia de lo nuevo	281
2. La necesaria respuesta de fe.....	283
3. Comprender la «presencia real».....	285
4. Poesía y dogma.....	291
Conclusión	292
10. ADORO TE DEVOTE; LA ORACIÓN MÁS BELLA DEL	
AQUINATE.....	293
<i>Adoro te devote. Comentario</i>	294
1. La cuestión de la autoría	297
<i>Adoro te devote</i>	299
1. Un poema de la Eucaristía.....	301
2. La estructura de la oración.....	304

CONCLUSIÓN:

TOMÁS DE AQUINO: UN MÍSTICO DISCRETO.....	315
---	-----

APÉNDICE 1

CUATRO ORACIONES ATRIBUIDAS A TOMÁS DE AQUINO;

TEXTO LATINO ORIGINAL	321
(1) <i>Oración para el sabio ordenamiento</i>	321
(2) <i>Oración por las virtudes</i>	322
(3) <i>Oración de alabanza y acción de gracias</i>	323
(4) <i>Oración para alcanzar el cielo</i>	324

APÉNDICE 2

LOS HIMNOS DEL CORPUS CHRISTI CON TRADUCCIÓN

LITERAL.....	325
<i>Sacris solemniis</i>	327
<i>Verbum supernum prodiens</i>	329
<i>Lauda Sion</i>	330



VIII Centenario
Orden de Predicadores

